من أقوال السيد الرئيس محمد الشيخ الغزواني:
"إن الجهود... المبذولة في جميع المجالات ستذهب سدى، ما لم يتواصل العمل بدون هوادة في سياسة صارمة لمحاربة الرشوة وسوء التسيير"

لما كانت الحروب تولد في عقول البشر
ففي عقلهم يجب أن تبنى حصون السلام

الموكب الثقافي

العدد 54 - يونيو 2020

مجلة ثقافية تربوية علمية محكمة تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم - موريتانيا

مكانة رئيس الجمهورية في النظام السياسي الموريتاني

فقه النوازل في موريتانيا: الأداء والتجليات

شنقيط في التاريخ... رمـز الأصالة والنبوغ

موريتانيا: التنمية المستدامة ما بعد كوفيد 19

رحلات الحج وآثارها الثقافية في بلاد الشناقطة

الفلسفة السياسية والحكم الديمقراطي

الموكب الثقافي

مجلة ثقافية تربوية علمية محكمة، تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

المدير الناشر:

- د. إسماعيل ولد شعيب

رئيس التحرير:

- محمدوولد إحظانا

سكرتير التحرير:

- محمد موسى الفالح

هيئة التحرير:

- د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم
- د. محمد ولد تتا
- د. إسماعيل ولد شعيب
- محمدوولد إحظانا
- كان محمدوأليمـــان
- محمد موسى الفالح
- مريم بنت بكر

مسؤول التوزيع:

محمد ولد اعمر أبـــال

ماكيت: محمد المختار ولد محمد خيرات

سحب: المطبعة ADS

العنوان: ص.ب: 5155 – انواكشوط – موريتانيا

هاتف: 00(222) 45854803

كَتَبَ في هذا العدد:

- د. سيدي محمد ولد سيدأب
- د. محمد يحـي ولد باباه
- د. الشيخ نافع
- د. محمد الراضي ولد صدفن
- د. أحمد مولود ولد أيدّه
- د. بـــوبـــه محمد نـــافـــع
- د. محمذن بن أحمد بن المحبوبي
- د. احمد ولد حبيب الله
- أ.د.محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم
- أ. سيداتي سيد الخير
- د. محمد الامين ولد صهيب
- د. المصطفى يكبر
- د. محمد الامين ولد صالحي
- أ. محمد ولد بادي
- د. إسلم خونا سيدلمين
- Ismaïl Khalef
- Mamadou Hadya Kane

المحتويات

- مكانة رئيس الجمهورية في النظام السياسي الموريتاني
- كلمة معالي الدكتور سالم بن محمد المالك:
  المدير العام لمنظمة العالم الإسلامي للعلوم والثقافة في احتفالية جائزة شنقيط
- فقه النوازل في موريتانيا: الأداء والتجليات
- الفلسفة السياسية والحكم الديمقراطي
- رحلات الحج وآثارها الثقافية في بلاد الشناقطة
- أنماط المآذن بمساجد المدن التاريخية بموريتانيا
  (دراسة تاريخية وأثرية)
- صون التراث الثقافي: عمل حضاري ووفاء لذكرى الأسلاف
- الأحياء الجامعية في بلاد شنقيط فوائد وموائد
  (وقفات مع عينات من الواجبات والوجبات)
- الإشعاع الثقافي والأدبي الموريتاني في الوطن الأفريقي والعربي
- الدرس النقدي والدراسات التطبيقية في البيئات العلمية العربية: «وردة الصقيع» لصلاح عبد الصبور نموذجا.
- الخطاب وطرائق التكثيف في رواية "أسمال العبيد" لسميرة حمادي فاضل
- حول مفهوم "الانحطاط في الأدب العربي"
- إمبراطورية السونغاي: إضاءات جديدة
- التنمية المستدامة بعد كوفي 19:
  الابعاد الجديدة ودور البحث العلمي التطبيقي
- الإعلام والتنوع الثقافي... أية علاقة؟
- الآثار السوسيوثقافية لكوفيد 19 في موريتانيا
- *Développement durable post-Covid-19*
- **Les industries culturelles et créatives, comme vecteur de développement.**
  (En Afrique)
- **Réaction d'épargne et des achats de sécurité**

الافتتاحية

افتتاحية

يسرني أن أقدم إليكم إخوتي القراء العدد الرابع والخمسين من مجلة الموكب الثقافي في حلة جديدة، غنية بالعديد من البحوث والدراسات العلمية في مختلف مجالات الثقافة والعلوم والآداب والاقتصاد والاجتماع والسياسة والقانون للفيف من المبدعين المواكبين دائما لجهودنا الرامية إلى إثراء الساحة الوطنية بكل ما هو جديد ومفيد من جهة، ومن جهة أخرى، استجابة منهم لرغبات طيف كبير من متتبعي أعداد مجلة الموكب والتي عودتهم على رصد مختلف المستجدات الإبداعية على المستوى الوطني، تلك المستجدات التي تظهر بين الفينة والأخرى في شكل بحوث ومقالات همها الأساسي السمو بالعمل العلمي بغية ربط حاضر الأمة بماضيها المشرق في أفق نهضة اقتصادية وعلمية وثقافية... بدأت تباشيرها تعلن عن نفسها في ظل السلم الأهلي الذي تعيشه البلاد هذه الأيام.

والله من وراء القصد.

المدير الناشر

الدكتور/ إسماعيل ولد شعيب

تنبيه
• الموضوعات المنشورة بالمجلة إنما تعبر حصرا عن وجهة نظر أصحابها؛
• تستقبل المجلة كل البحوث والمقالات والإبداعات باللغتين: العربية والفرنسية والتي لم تنشر سابقا؛
• لا تعاد أصول المواضيع لأصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

مكانة رئيس الجمهورية في النظام السياسي الموريتاني

د. سيدي محمد ولد سيدأب

يتميز النظام الدستوري الموريتاني بالدور الهام الذي تلعبه مؤسسة رئيس الجمهورية في الحياة السياسية، فالرئيس هو حامي الدستور ومجسد الدولة، وهو الذي يضمن، بوصفه حكما، السير المطَّرد والمنتظم للسلطات العمومية، وهو الضامن للاستقلال الوطني وحماية الحوزة الترابية (المادة 24 من الدستور)، ويتم الارتقاء إلى رئاسة الجمهورية عن طريق الاقتراع العام المباشر وفق نظام معين، ولطريقة الانتخاب هذه بعد سياسي هام من شأنه أن يكسب رئيس الدولة مكانة هامة في النظام الدستوري الموريتاني، إلى جانب ما يتمتع به من صلاحيات.

وفيما يلي سنتعرض في فرع أول لنظام انتخاب رئيس الجمهورية، ونتعرض في فرع ثان لصلاحياته.

الفرع الأول: نظام انتخاب رئيس الجمهورية

يعتبر رئيس الجمهورية مستقلا عن البرلمان، فانتخابه مباشرة من طرف الشعب والشروط الواجب توافرها فيه تجعله في مأمن من التبعية إزاء كل الفعاليات المشاركة في السلطة، فما هي الشروط الواجب توافرها في المرشح لرئاسة الجمهورية؟ وما هي إجراءات تقديم الترشحات؟ وكيف تنظم الحملة الانتخابية؟ وكيف يتم الاقتراع وإعلان النتائج؟ وما هي المدة الرئاسية؟

أولا: شـــروط الترشـــح لرئاســـة الجمهورية

يشترط في الشخص الذي يريد أن يرشح نفسه لرئاسة الجمهورية أن تكون له جنسية موريتانية أصيلة، وأن يكون متمتعا بحقوقه المدينة والسياسية، وأن يكون بالغا من العمر أربعين سنة على الأقل ولا تتجاوز سنه 75 سنة، وأن يكون مسلما (المادتان 23، 26 من الدستور)، وإن يتم تقديمه من طرف مائة (100) مستشار بلدي من بينهم خمسة عمد على الأقل على أن لا ينتمي أكثر من عشر هؤلاء المستشارين البلديين لولاية واحدة، وأن يودع لدى خزينة الدولة مبلغ خمسمائة ألف (500.000) أوقية لا ترد إليه إلا إذا حصل على أكثر من 2% من الأصوات المعبر عنها، وإذا توفرت هذه الشروط جاز للمشرح أن يقدم ملف ترشحه إلى المجلس الدستوري الذي هو المختص في استقبال الترشحات والبت في صحتها وإعلان نتائج الانتخاب.

ثانيا: سير الحملة الانتخابية

تفتح الحملة الانتخابية خمسة عشر يوما قبل الدور الأول من الاقتراع وتختم عشية يوم الاقتراع عند منتصف الليل، وطيلة فترة الحملة الانتخابية يجب احترام مبدأ المساواة بين المترشحين في التسهيلات والبرامج الإعلامية بمرافق الدولة، وتخصص مجانا لكل مترشح ساعة وثلاثون دقيقة في التلفزيون وساعتان وثلاثون دقيقة في الإذاعة وذلك طيلة فترة الحملة الانتخابية.

ويصدر المجلس الدستوري حكما بتأجيل الانتخابات إذا توفي أحد المترشحين أو عاقه عائق قبل الدور الأول من الانتخابات، ويصدر كذلك حكما بتأجيل الانتخابات في حالة ما إذا توفي أحد المترشحين الاثنين الباقيين في المنافسة في الدور الثاني أو عاقه عائق، وفي هاتين الحالتين تحدد الحكومة تاريخ الاقتراع الجديد.

ثالثا: كيفية الاقتراع والتصريح بالنتيجة

حسب مقتضيات المادة 26 من الدستور، فإن رئيس الجمهورية ينتخب لمدة خمس سنوات عن طريق الاقتراع العام المباشر من طرف المواطنين الموريتانيين البالغين سن الثمانية عشر (18) والمتمتعين بحقوقهم المدنية والسياسية، والمسجلين على الجداول الانتخابية، وانتخاب الرئيس يكون على أساس قاعدة الأغلبية المطلقة للأصوات المعبرة عنها، وإذا لم يتم الحصول على هذه الأغلبية من طرف أحد المترشحين في الدور الأول، فإنه يتم تنظيم دور ثان، بعد أسبوعين، لا يشارك فيه إلا المرشحان الباقيان في المنافسة والحاصلان على أكبر عدد من الأصوات في الدور الأول[1].

ويتم انتخاب الرئيس الجديد قبل انقضاء المدة الرئاسية الجارية بثلاثين يوما على الأقل وخمسة وأربعين يوما على الأكثر، وتمكن إعادة انتخاب الرئيس مرة واحدة والتصريح بنتائج الانتخابات الرئاسية من اختصاص المجلس الدستوري.

ومنذ وضع الدستور سنة 1991 عرفت موريتانيا سبعة استحقاقات رئاسية خلال سنوات (1992، 1997، 2003، 2007، 2009، 2014، 2019)، وهذه الانتخابات الأخيرة فاز فيها المترشح محمد ولد الشيخ الغزواني في الشوط الأول بنسبة بلغت 52% من الأصوات المعبر عنها[2].

---

[1] حصل ذلك سنة 2007 عندما ما أعيد الدوري بين أحمد ولد داداه وسيدي محمد ولد الشيخ عبد الله، حيث فاز هذا الأخير في هذا الدور.

[2] ترشح في هذه الانتخابات التي جرى شوطها الأول يوم 22 يونيو 2019 ستة مترشحين هم:
محمد ولد الشيخ الغزواني، وحصل على 52% من الأصوات المعبر عنها.
سيدي محمد ولد بوبكر، وحصل على 17,87% من الأصوات المعبر عنها.
برام ولد اعبيدي، وحصل على 18.59% من الأصوات المعبر عنها.
محمد ولد مولود، وحصل على 02,40% من الأصوات المعبر عنها.
محمد الأمين المرتجي الوافي، وحصل على 00,40% من الأصوات المعبر عنها.

رابعا: المدة الرئاسية

حددت الفقرة الأولى من المادة 26 من الدستور مدة الرئاسة بخمس سنوات قابلة للتجديد مرة واحد وتشكل هذه المدة مدة معقولة وحلا وسطا بين المدة الرئاسية في الولايات المتحدة، التي قد تبدو قصيرة (أربع سنوات)، وبين المدة الرئاسية التي كان الدستور في نصه الأصلي يحددها في ست سنوات قبل التعديل الذي أدخل عليه سنة 2006، وقد تطرح مسألة المدة الرئاسية مشكلة تتصل بالموانع التي قد تحول بصفة مؤقتة أو نهائية دون قيام رئيس الجمهورية بمسؤوليته.

وقد تعرض الدستور لتنظيم حالة شغور منصب رئيس الجمهورية، وحالة المانع النهائي، فنص في المادة 40 على أنه في حالة شغور أو مانع اعتبره المجلس الدستوري نهائيا، يتولى رئيس الجمعية الوطنية نيابة رئيس الجمهورية لتسيير الشؤون الجارية وإذا كان منصب رئيس الجمعية الوطنية شاغرا يتولى رئيس المجلس الدستوري نيابة الرئيس، إلا أن هناك اختصاصات لا يمكن للرئيس بالنيابة أن يمارسها وهي إقالة الحكومة واللجوء إلى الاستفتاء وحل الجمعية الوطنية، وتجري انتخابات الرئيس الجديد خلال ثلاثة أشهر ابتداء من إقرار شغور المنصب أو المانع النهائي، ما لم تحل دون ذلك قوة قاهرة أثبتها المجلس الدستوري، وخلال فترة الإنابة لا يمكن إدخال أي تعديل على الدستور، سواء عن طريق الاستفتاء أو عن طريق البرلمان[1].

ويتحقق المجلس الدستوري من الشغور والمانع النهائي على أساس طلب من رئيس الجمهورية أو الوزير الأول ولا يمكن للرئيس بالنيابة أن يترشح للرئاسة.

كان حاميدو بابا، وحصل على 08,70% من الأصوات المعبر عنها.

(1) قبل التعديل الذي أدخل على الدستور سنة 2017 الذي ألغى مجلس الشيوخ كان رئيسه هو الذي ينوب رئيس الجمهورية، وإذا صادف شغور منصب الرئيس شغور منصب رئيس مجلس الشيوخ، فإنه تطرح مشكلة من ينوب عن الرئيس وهو ما يعني أنه كانت هناك ثغرة دستورية.

ومنذ وضع الدستور سنة 1991 وإلى الآن لم يتم تطبيق المقتضيات المتعلقة بشغور منصب رئيس الجمهورية إلا مرة واحدة سنة 2009، بعد استقالة الجنرال محمد ولد عبد العزيز من مصب الرئيس بتاريخ 2009/04/15، وهو المنصب الذي كان قد وصل إليه بانقلاب عسكري قاده ضد الرئيس سيدي محمد ولد الشيخ عبد الله في 2008/08/06، حيث أصدر المجلس الدستوري قراره رقم 2009/004 بتاريخ 2009/04/15 الذي نص في منطوقه على أن هناك شغورا فعليا في منصب رئيس الجمهورية كما أعلن في نفس القرار تولي رئيس مجلس الشيوخ "با أمباري".

وبعد مضي أكثر من شهرين من صدور هذا القرار، حدث شغور قانوني، وذلك بتقديم الرئيس سيدي محمد ولد الشيخ عبد الله اسقالته بتاريخ 2009/06/26، وهو الشغور الذي أثبته المجلس الدستوري بقراره رقم 2009/06 بتاريخ 27 يونيو 2009، والذي أعلن بموجبه كذلك تولي رئيس مجلس الشيوخ "با ممدو الملقب أمباري" نيابة رئيس الجمهورية[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الدستور لم يتعرض لفرضية المانع المؤقت كالمرض أو السفر، على خلاف دستور 1961 الذي كان ينص في المادة 24 على أن رئيس الجمهورية يكلف وزيرا بتسيير الشؤون الجارية مدة غيابه أو مرضه.

الفرع الثاني: اختصاصات رئيس الجمهورية

يمارس رئيس الجمهورية اختصاصات واسعة في المجالات التنفيذية والتشريعية والقضائية وهي اختصاصات يمارسها في الظروف العادية أما في الظروف الاستثنائية، فتتسع صلاحياته ويتحرر من الخضوع للضوابط القانونية ليمارس عمله في ظل الشرعية الدستورية.

---

[1] راجع في ذلك د. سيدي محمد ولد سيد أب (مرجع سابق)، ص:221.

أولا: اختصاصاته في الظروف العادية

يمارس رئيس الجمهورية في الظروف العادية مجموعة من الاختصاصات بعضها في المجال التنفيذي وبعضها في المجال التشريعي وبعضها في المجال القضائي.

أ- الاختصاصات التنفيذية

1- يعين رئيس الجمهورية الوزير الأول وينهي وظائفه، ويعين أعضاء الحكومة باقتراح من الوزير الأول، وينهي وظائفهم بعد استشارته، (المادة 30 من الدستور).

2- يعين رئيس الجمهورية في الوظائف المدنية والعسكرية (المادة 3/32).

3- الوزير الأول والوزراء مسؤولون أمام رئيس الجمهورية (المادة 4/30).

4- رئيس الجمهورية هو الذي يرسم السياسية الخارجية للدولة وسياستها الدفاعية ويوجهها، (المادة 4/30)

5- رئيس الجمهورية هو الذي يرأس مجلس الوزراء (المادة 25).

6- رئيس الجمهورية يبرم المعاهدات والاتفاقيات الدولية (م 36).

7- يعتمد السفراء والمبعوثين فوق العادة إلى الدول الاجنبية، ويعتمد لديه السفراء والمبعوثون فوق العادة. (المادة 35).

8- رئيس الجمهورية هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، ويترأس المجالس واللجان العليا للدفاع الوطني، (المادة 34).

ب- **اختصاصاته في المجال التشريعي**

1- حل الجمعية الوطنية (المادة: 31)

2- ممارسة السلطة التنظيمية المستقلة (كل ما لا يدخل في مجال القانون) (المادة 1/59).

3- يملك حق توجيه خطاب إلى البرلمان، حيث نصت المادة 30 من الدستور على أن رئيس الجمهورية يبلغ آراءه إلى البرلمان عن طريق خطابات، ولا يستدعي إبلاغه ذلك فتح أي نقاش.

4- حق الاعتراض على القوانين أو حق طلب القراءة الجديدة ذلك أن رئيس الجمهورية هو الذي يصدر القوانين بعد ثمانية أيام على الأقل، وثلاثين يوما على الأكثر من يوم إحالتها إليه من طرف البرلمان، وله خلال هذه المدة أن يعيد القانون لقراءة ثانية، فإذا صادقت الجمعية الوطنية من جديد على القانون بأغلبية أعضائها، فإن القانون يصدر (المادة 70) [1].

5- حق التصديق على القوانين وإصدارها، وذلك في الآجال المحددة أعلاه.

6- حق اللجوء إلى الاستفتاء، فقد نصت المادة 38 من الدستور على أنه لرئيس الجمهورية أن يستشير الشعب عن طريق الاستفتاء، في كل قضية ذات أهمية وطنية، كما قد يكون الاستفتاء حول تعديل الدستور (المادة 99).

ج- اختصاصاته في المجال القضائي

رغم أن الدستور نص في المادة 89 على أن القضاء مستقل عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، فإن رئيس الجمهورية يمارس بعض الصلاحيات التي تدخل في إطار السلطة القضائية وهي:

1- تعيين القضاة وعزلهم

2- رئاسة المجلس الأعلى للقضاء

3- ممارسة حق العفو الخاص (المادة: 37)

4- تعيين رئيس المجلس الدستوري وأربعة من أعضائه

ثانيا: اختصاصات رئيس الدولة في الظروف الاستثنائية

يمكن لرئيس الجمهورية أن يتخذ التدابير التي تقتضيها الظروف حينما يهدد خطر وشيك الوقوع مؤسسات الجمهورية والأمن والاستقلال الوطنيين وحوزة البلاد، وكذلك حينما يتعرقل السير المضطرد للسلطات العمومية

[1] د. سيدي محمد ولد سيد أب (مرجع سابق) ص: 221 - 222.

الدستورية (المادة 39)، وفي هذه الحالة يمكن أن يمارس سلطاته في ظل الشرعية الدستورية إذ يمكن له أن يحل محل البرلمان والحكومة، ولم يسبق لأي من الرؤساء الذين تعاقبوا على سدة الحكم في موريتانيا أن أعلن حالة الاستثناء، وقد حكم موريتانيا منذ استقلالها سنة 1960 وإلى اليوم (2019) عشرة رؤساء بعضهم منتخب، وبعضهم جاء بانقلاب عسكري[1].

وهكذا يمكن أن نلاحظ أن طريقة اختيار رئيس الجمهورية (الانتخاب العام المباشر) تمكنه من صلاحيات واسعة على المستوى التنفيذي والتشريعي والقضائي وتجعله على رأس المؤسسات كافة وماسكا بزمام الأمور في البلاد.

---

[1] وهؤلاء الرؤساء حسب الترتيب هم:
المختار ولد داداه من 28 نوفمبر 1960 إلى 10 يوليو 1978، أطيح به في انقلاب عسكري.
المصطفى ولد محمد السالك، من 10 يوليو 1978 إلى 03 يونيو 1979، استقال من رئاسة اللجنة العسكرية بضغط من زملائه في الجيش.
محمد محمود ولد أحمد لولي من 03 يونيو 1979 إلى 04 يناير 1980 استقال من منصبه.
محمد خون ولد هيداله من 04 يناير 1980 إلى 12 دجمبر 1984 أطيع به في انقلاب عسكري قاده ضده معاوية وسيد أحمد الطايع.
معاوية ولد سيد أحمد الطايع من 12 دجمبر 1984 إلى 2005/04/19 أطيح به في انقلاب عسكري قاده العقيد أعل ولد محمد فال.
أعل ولد محمد فال من 03 أغسطس 2005 إلى 2007/04/19 تنحى عن السلطة بعد انتهاء المرحلة الانتقالية وانتخاب رئيس جديد في 11 مارس 2007.
سيدي محمد ولد الشيخ عبد الله من 2007/04/19 'إلى 2008/08/06 أطيح به في انقلاب عسكري قاده الجنرال محمد ولد عبد العزيز.
محمد ولد عبد العزيز من 06 أغسطس 2008 إلى 01 أغسطس 2019، تخللت فترة حكمه ثلاثة أشهر وعشرون يوما، قضاها مستقيلا، وخلفه خلالها في رئاسة الدولة باممدو الملقب امباري، ليعود إلى السلطة من جديد بعد الانتخابات الرئاسية التي جرت في 2009/07/18.
باب ممادو امباري من 2009/04/15 إلى 05 أغسطس 2009 وكان خلالها رئيسا بالنيابة بوصفه رئيس مجلس الشيوخ.
محمد ولد الشيخ الغزواني من 01 أغسطس 2019، وقد جاء إلى منصبه عن طريق انتخابات حرة ونزيهة، جرت يوم 22 يونيو 2019.

كلمة معالي الدكتور سالم بن محمد المالك

المدير العام لمنظمة العالم الإسلامي للعلوم والثقافة في احتفالية جائزة شنقيط

"شنقيط في التاريخ... رمز الأصالة والنبوغ"

"الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن ولاه.

فخامة السيد رئيس الجمهورية،

أصحاب المعالي والسعادة والفضيلة،

الحضور الكريم،

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

سعادة غامرة وتقدير وافر بحضور هذا الحفل البهيج، وتشرفي بمخاطبتكم، فخامة الرئيس وهذا الجمع المبارك، في الجلسة الافتتاحية لجائزة شنقيط التي تحمل اسما يثير فيضا من الشجون لدى كل عربي ومسلم.

شنقيط في ذاكرة التاريخ لها حضور دائم ومتواصل، ولا زالت رمز الأصالة والنبوغ ومنبع ديوان العرب وموئل سَدَنة الضاد وموطن أوعية العلم وحفظته. بلغ صيت علمائها وفقهائها وشعرائها ومؤرخيها إلى شتى أرجاء العالم الإسلامي وخارجه.

إن شنقيط وإن كانت تقع في الجناح الغربي لهذا العالم الإسلامي الشاسع، إلا أنها أضحت بمساهمتها المتواصلة في إغناء الحياة الثقافية من "المراكز الطرفية" مثلها مثل غيرها من الحواضر العلمية ذات الصيت الباذخ.

إن هذه الجائزة تجسد العناية الراسخة بهذا الإرث العلمي الشنقيطي النفيس وتعبر عن تقدير جهود العلماء والباحثين لإبراز هذا الإرث التاريخي وتشجيع القيادات الثقافية والفكرية على إحيائه وإغنائه.

أقف هنا أمامكم لأشيد بهذه الجائزة الرائدة وبدورها الكبير في تنشيط الحركة العلمية والثقافية في بلدكم.

التحية لكم فخامة رئيس الجمهورية، والتقدير لرئيس مجلس الجائزة، والشكر لمعالي وزير الثقافة والصناعة التقليدية والعلاقات مع البرلمان على الدعوة الكريمة للمشاركة في حضور الاحتفالية بهذه الجائزة.

فخامة الرئيس،

أصحاب المعالي والسعادة والفضيلة،

الحضور الكرام،

أهداف الجائزة ومقاصدها تنسجم مع رؤي الإيسيسكو الجديدة التي أولت عناية خاصة للتراث الثقافي والبحث العلمي بصفتهما مرتكزين أساسيين من مرتكزات التنمية؛ فمن التراث تستمد الأمم عبق الماضي المشرق، وتستقي روح الأمل في الحاضر؛ كما تستشرف أفق المستقبل بالاستمداد المتجدد والحوار المتواصل والبحث العلمي لتعزيز آليات التقدم وترسيخ المعرفة.

تجسد اهتمام المنظمة بهذين المجالين مؤخرا من خلال تسجيل مائة واثنين وثلاثين (132) موقعا تراثيا في الدول الأعضاء على قائمة لجنة التراث في العالم الإسلامي التابع للايسيسكو؛ وكذلك مبادرة ترميم بيت المؤرخ عبد الرحمن ابن خلدون في تونس بصفته تراثا تاريخيا له رمزيته وقيمته المعنوية.

في المؤتمر الحادي عشر لوزراء الثقافة الذي عقدته الإيسيسكو الأسبوع الماضي بمناسبة اختتام تونس عاصمة للثقافة الإسلامية عن المنطقة العربية صودق على وثائق مرجعية مهمة تعنى بقضايا السياسات الثقافية المستقبلية، والثقافة الرقمية، وأهمية الرأسمال الثقافي والدبلوماسية الثقافية، وسبل تصدير المنتوج الثقافي للعالم وإبرازه.

أضيف أن الإيسيسكو، وضمن رؤيتها الجديدة، تبنت إطلاق "ملتقى الإيسيسكو الثقافي" الذي يستضيف بصفة منتظمة أبرز الوجوه الثقافية والفكرية في الدول الأعضاء لمناقشة ومعالجة التحديات الثقافية الحاضرة والمستقبلية، والتداول بشأن أهم القضايا المحورية المطروحة في الشأن الثقافي بصفة عامة.

وإذا كنا ندرك عميق الإدراك أن الثقافة ركن مكين من أركان التنمية الشاملة والمستدامة، إلا أننا لا نستطيع أن نغفل واقع البيئة البشرية الحاضنة لهذه الثقافة، والتي تتسم في دولنا الأعضاء بتفشي الأمية بنسبة أربعين (40%) في المائة من الساكنة، أكثر من نصفهم من النساء؛ وبضعف المنتوج الثقافي الرقمي لدينا، وخاصة باللغة العربية والذي لا يتجاوز خمسا (5%) في المائة في كثير من الأحيان. كما أن نسبة براءات الاختراع العلمي المسجل من باحثينا هي في مجموعها أقل من نسبة البراءات المسجل في دولة من الدول المتقدمة.

إن هذا الواقع يدفعنا إلى التساؤل عن جدوى ونجاعة التدابير التي اتخذناها للخروج من ضغوط هذا الواقع الأليم، وعن السياسات التي انتهجناها لمعالجة تحدياته، وعن الاستراتيجيات والخطط

التي رسمناها للتغلب على إكراهاته. وإنني أؤكد من هذا المنبر على أهمية دور تعزيز التكامل المعرفي بين المجالات التربوية والعلمية والثقافية في التنمية المتوازنة لهذه المجالات، مما يزيد من تسريع وتيرة التنمية في مجتمعاتنا وبلداننا.

فخامة الرئيس،

أصحاب المعالي، والسعادة والفضيلة؛

إن التعاون بين الإيسيسكو والجهات المختصة في موريتانيا تعاون نوعي ومتميز، يشمل جميع مجالات عمل المنظمة التربوية والعلمية والثقافية، إلا أنني حريص كل الحرص على تطوير هذا التعاون وتوسيع ميادينه وفق الأولويات الاستراتيجية في البلد، وبما يحقق الأثر ويستجيب للحاجة.

ويسعدني ويشرفني أن أستسمح فخامتكم وأستأذنكم بأخذ موافقتكم لأعلن اليوم عن عدد من المبادرات الهادفة إلى تعزيز هذا التعاون على النحو الآتي:

أولا: جائزة شنقيط

تبني الإيسيسكو تقديم الدعم لهذه الجائزة والارتقاء بأدائها ودورها محليا ودوليا، وإن رغبتم إدراجها على قائمة جوائز الإيسيسكو الدولية.

ثانيا: إعلان نواكشوط عاصمة للثقافة الإسلامية

آمل من فخامتكم سيادة الرئيس التكرم للتوجيه بالموافقة على إعلان اختيار مدينة نواكشوط عاصمة للثقافة الإسلامية. وتتولى الإيسيسكو استصدار قرار من هيئاتها ومؤتمراتها الدستورية ببرمجتها على الجدول الزمني لعواصم الثقافة في العالم الإسلامي المعتمد والمعمول بها حاليا.

ثالثا: المدن العتيقة

مساهمة الإيسيسكو وشراكتها بخبرتها وتجربتها وإمكاناتها الفنية والمادية المتاحة للإسهام في إنجاح الاحتفاء بالمدن العتيقة في موريتانيا، حتى يصبح أنموذجا يحتذى به في الدول الأعضاء للاهتمام المنتظم بالمدن التراثية.

رابعا وأخيرا: المحظرة

وكم هي رائدة وحاضرة في كيانها؟ وما أن تذكر شنقيط إلا وتذكر المحظرة التي حافظت على وحدة المذهب والعقيدة والسلوك في هذه البلاد وجنوبي الصحراء.

واستذكارا للدور الحضاري الذي قامت به المحظرة الشنقيطية عبر العصور، فإني أعلن عزم الإيسيسكو على تقديم الآتي:

أولا: إعداد برنامج استراتيجي شامل لتطوير المحظرة،

هذه المؤسسة العلمية الفريدة من نوعها، وسيتضمن هذا البرنامج الشامل مختلف الآليات اللازمة للنهوض بالمحظرة والتعريف بها.

ثانيا: تسجيل المحظرة على قائمة التراث اللامادي للعالم الإسلامي، لتنضاف إلى المواقع التراثية الموريتاني الخمسة التي سجلتها الإيسيسكو في الاجتماع الاستثنائي الأخير للجنة التراث في العالم الإسلامي، وإلى مواقع أخرى نرجو أن تصلنا الترشيحات والملفات الفنية لتسجيلها.

ثالثا: استحداث فروع للمحظرة في دول عالمنا الإسلامي بنفس المنهاج المتبع في موريتانيا، وتقديم الدعم المادي والمعنوي لذلك، بمتابعة وتنسيق من مركز الإيسيسكو التربوي الإقليمي الذي أنشأته الإيسيسكو في موريتانيا السنوات السابقة.

فخامة الرئيس، أصحاب المعالي والسعادة والفضيلة،

الحضور الكرام،

إننا في الإيسيسكو نتطلع إلى أن تساهم هذه المبادرات النوعية المشار إليها آنفا في تعزيز الشراكة بين الإيسيسكو وموريتانيا، وإلى المشاركة في تحقيق الطموحات الثقافية والحضارية لهذا البلد الأصيل الذي يدر ضرعه بشراب سائغ وعطاء مستمر، والذي نرجو له كل الخير وأن ينعم الله عليه بالأمن والرخاء المطّرد، والارتقاء إلى ذرى المجد والتقدم والنماء.

اسمحوا لي في ختام هذه الكلمة أن أتمثل ببيتين من الشعر للمختار بن بونه الشنقيطي حينما قال عن أهل هذه البلاد وأسلوب عيشهم في الظعن والترحال ونصرة دين الإسلام:

ونحن ركب من الأشراف منتظم

أجل ذا العصر قدرا دون أدنانا

قد اتخذنا ظهور العيس مدرسة

بها نبين دون الله تبيانا

أشكركم جميعا، والسلام عليكم ورحم الله وبركاته.

فقه النوازل في موريتانيا:
الأداء والتجليات خلال القرنين 13/12 للهجرة (19/18م)

د. محمد يحي ولد باباه

يسعى هذا العمل في مقاصده النظرية والمنهجية إلى إضاءة إشكالية من أهم إشكالات الفكر الشرعي في موريتانيا في القرنين الثاني عشر والثالث الهجريين (19/18م)، التي كان لها الأثر الكبير في إعادة صياغة هذا الفكر وممارساته. وتتعلق هذه الإشكالية بقضية من قضايا فهم الفقهاء في هذه البلاد للنص الشرعي في سياقاته المحلية المرتبطة بالتكوينات الاجتماعية لمجتمع الصحراء وما يطرحه من قضايا وأسئلة شديدة الصلة بخصوصية الممارسة الشرعية والعادة التعبدية في المجتمع الشنقيطي، والتي كان لها الأثر الكبير في التعامل مع النص الشرعي وإعادة فهمه مما سيؤدى إلى ظهور نمط من التفكير الديني ساهم في تجديد الخطاب الشرعي ضمن البيئات العلمية على وجه العموم، وقدمت الكثير من الحلول الشرعية للملمات التي ألمت بمجتمع الصحراء ذي الطبيعة المترحلة باستمرار، حيث تسيطر الثقافة الشفوية بفعل البداوة وديمومة الحركية

وتتعلق هذه الإشكالية بالأداء المعرفي للثقافة الشرعية النوازلية في بلاد شنقيط وتجلياتها، من خلال وصف البنية العامة لها في الفضاء الشنقيطي ومرجعياتها الفكرية، هذه البنية التي تراوحت طبيعة حضورها بين وافد له أبعاد مختلفة من ناحية ومتأصلة قارة من ناحية أخرى، الأمر الذي أبرز الصورة العامة لهذه الثقافة بوصفها ممارسة للنصوص الدينية في فضاء خاص، انطلاقا من كونها جملة من الممارسات التعبدية الفردية والجماعية انبثقت من تمثلات مختزنة بصورة

واعية أو غير واعية تركزت تجلياتها في الواقع نتيجة للأصول المرجعية للثقافة الشرعية الإسلامية في أصالتها ونقائها السني السمح.

وفي ضوء هذا السياق نعرض لتصورات نظرية وعلمية للثقافة الشنقيطية العالمة تتجلى عبر استغلال الأدوات المعرفية ضمن الدراسات الإسلامية المتمثلة أساسا في إبراز الأدوار المعرفية لفقه النوازل الشنقيطية كثقافة شرعية متَّـلت في الواقع إطارا ناظما لأنماط سلوكية دينية عكستها ملمات شرعية ألمت بالمجتمع الشنقيطي الصحراوي المترحل باستمرار، ولم يرد فيها نص شرعي مما فرض على الفقهاء استنباط الحلول والأحكام لتلك المعضلات التي خلقت واقعا شرعيا في هذا الفضاء الصحراوي، شكل في الحقيقة آثارا بارزة لفعل الثقافة الشرعية النوازلية الفقهية في هذه الربوع، وتجليات سلطتها على الفرد والمجتمع

وضمن إبراز الملمح العام للهم المركزي لهذه الدراسة، نتساءل في البداية عن المعرفة الشرعية الفقهية ونظمها المعرفية؟ ثم نتساءل في مستوى آخر عن فقه النوازل ضمن السياقات النظرية والتاريخية التي تحددت ساحتها الشرعية ضمنها ؟

يذهب بعض الباحثين المعاصرين في التراث العربي الإسلامي إلى القول بأنه ينبغي أن نسمي الحضارة العربية الإسلامية حضارة « **فقه**»، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حينما نقول عنها، إنها حضارة فلسفة وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حينما نصفها بأنها حضارة علم وتقنية[1]

وعليه فقد هيمن الفقه الإسلامي على السلوك الفردي والجماعي للمسلمين وعلى السلوك العقلي أيضا حتى وصفه البعض بأنه اعدل الأشياء قسمة بين المسلمين[2]

فما هي في البداية إذا محددات وطبيعة المعرفة الفقهية؟ وإلي أي حد نستطيع أن نرصد نظمها المعرفية على وجه العموم؟

تفرض علينا تقنيات المناهج المعاصرة القيام في البداية بمحاولة لتحديد الملامح

---

(1) الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009، ص 96.

(2) نفس المرجع، ص97.

العامة للمعرفة الفقهية من حيث الوجوه المختلفة للدلالة: **فالفقه هو العلم بالأحكام الشرعية المكتسبُ من أدلتها التفصيلية**، أوهو نفاذ بصيرة الفقيه في تعريف المراد من الألفاظ الدالة على الأحكام الشرعية. والحكم الشرعي هو مقتضى الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين الخمسة: **الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح**. فالواجب هو مقتضى الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف بفعله اقتضاءً جازماً. والمندوب هو مقتضى الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف بفعله اقتضاءً غير جازم. والمحرم هو مقتضى الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف بتركه اقتضاءً جازماً. والمكروه هو مقتضى الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف بتركه اقتضاء غير جازم. والمباح هو مقتضى الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مخير بين فعله وتركه .[1]

وقد ترد تحديدات وتعريفات للمعرفة الفقهية ضمن صيغ مختلفة عند الفقهاء والمفكرين داخل فضاء الدراسات الإسلامي، لكنها تبقى دائما في مجملها خاضعة لهذا الفحوى من حيث الاختصاص والتعين

فالمعرفة الفقهية تهتم بتنظيم التصرف الإنساني عبر الأحكام الشرعية إجمالا، وما كان منها متعلقاً بأحكام العقائد أو الأحكام العملية، ومن هذا قوله جل من قائل: **﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: 122]**

وإذا كانت دلالة مفهوم الفقه قد خضعت لبعض التحولات على مستوى الاهتمام النظري فقد بقيت مؤدية لمعنى العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية أوعلى الأحكام نفسها، وذلك بعد أن ربطها أئمة الفقه بمجال معرفة النفس مالها وما عليها سواء أكان من الأمور الاعتقادية أو العملية .

ومن حيث موضوع هذه المعرفة، فهو على مستويين،أولهما الأحكام الشرعية العملية بالنسبة لكل جزئية والأدلة التفصيلية لكل حكم، ومن حيث دلالة الحكم فهو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً من وجهة نظر الأصوليين، أما

(1) محمد عبد الغني الباجقـــني، الوجيز الميسر في أصول الفقه المالكي، دار الفكر، الطبعة الثالثة 2005، ص3.

عند الفقهاء فهو الأثر المترتب على خطاب الشارع لا على نفس الخطاب فيقولون مثلاً: الصلاة حكمها الفرض ودليلها قوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ**﴾ **[البقرة: 43]**. والحكم هنا شرعي ومعنى كون الحكم شرعياً أي منسوباً إلى الشارع مباشرة أو بواسطة الاجتهاد.

ولفقه النوازل موقعه الضارب في عمق تاريخ الثقافة الشرعية الإسلامية عموما، حيث عرف فقه النوازل في القرن الثالث والرابع الهجريين، مع كل من نوازل عيسى ابن دينار **(ت 212هـ 828م)** والأجوبة التي تقدم بها سحنون **(ت 240 هـ /855م)** ونوازل ابن أبي زمين في القرن الرابع الهجري **(ت399هـ/1009م)** وأبي عبد الله بن الحاج في القرن السادس الهجري **(ت 529هـ 1135م)** ونوازل البرزلي في القرن التاسع الهجري أيضا **(ت 844هـ 1440م)** وغيرهم في القرن العاشر أيضا مثل نوازل ابن عرضون **(ت 992هـ /1584م)** والزرقاني وابن هلال والفاسي والونشريسي إلخ... [1]

وقد أبلى هؤلاء الفقهاء بلاء حسنا في تنزيل القواعد الشرعية ضمن المذهب المالكي على الأحكام والملمات المتسارعة نظرا لتطور العمران حيث تدبروا مجريات الشؤون والأحوال بنزاهة فريدة فألفوا التآليف الكثيرة وفضوا العديد من المشكلات الصعبة الطارئة على حياة المسلمين.

وقد شهد المجتمع الشنقيطي ذو الطبيعة الصحراوية المترحلة باستمرار، الكثير من النوازل العقدية والفقهية لكن كل تلك الإشكالات والملمات وجدت حلولا شافية وصدرت حولها فتاوى نظمت أحكامها بشكل دقيق وفق المذهب المالكي وقواعده المرنة في تخريج الأحكام واستنباطها من خلال القول بالمصالح المرسلة، وبتغير الأحكام بتغير الزمان، والعمل بأخف الضررين، والأخذ بما جرى به العمل، لكن رغم ما يتسم به هذا الموروث النوازلي من

(1) انظر: محفوظ إدومو، تحقيق: الجزء الثاني من نظم مجمع النوازل لعبد الله ابن الحاج حمى الله القلاوي، المعهد الموريتاني للدراسات والبحوث الإسلامية، 1993، ص 73.

أهمية كبيرة – كمّاً وكيفاً - فإن قسطاً وافراً منه لا يزال حبيس مراكز التوثيق العامة والخاصة تتنازعه عوادي الزمن وتهدده بالضياع مع ما ضاع من آثار لم يبقَ لنا منها اليوم إلا ذكرها أونتفٌ مبعثرة هنا وهناك .

وإذا كان فقه النوازل هو مجال معرفي عرفته الثقافة الشرعية داخل مختلف اتجاهاتها، وكان الشناقطة مالكيون، فإننا سنلاحظ مفارقة يمليها تطبيق مدونة الفقه المالكي ذاته في بلاد شنقيط، وذلك من حيث هي مدونة ذات طابع حضري أنتجتها ظروف مدنية خالصة، في حين أن البيئة الشنقيطية بيئة بدوية بما تعنيه البداوة من أبعاد، لذا فإن مجمل ملماتها ونوازلها سيختلف تماما عن الملمات والإشكالات التي قد طرحتها البيئة المدنية، وعليه فإن النوازل الشنقيطية لم تجد أجوبتها الشرعية الشافية في ما سطره ابن القاسم ووأشهب وابن أبي زيد وأمثالهم من أهل البيئات المدنية.

وهو ما أعطى في الواقع لنوازل هذه الربوع من بلاد الإسلام نكهتها وخصوصيتها الناتجة عن الطابع البدوي المميز لبيئتها، وعن أوضاعها الاستثنائية الموسومة بالسيبة أي غياب قطب مركزي يرعى الشأن العام. « وقد ترك هذا المحيط البدوي بصماته على الثقافة المنتَجَةِ فيه خاصة في جانبها الفقهي، الذي اتجهت همة سدنته إلى تكييفه مع الحياة التي يعيشون؛ فشاعت استعمالات مثل "فقه البادية" و"العرف البدوي" وبالموازاة مع ذلك برز توجه لدى النخب العالمة ينحو نحو التيسير في التكاليف والأخذ بالضرورات وتقديم الأولويات؛ لأن المجال البدوي يفرض إكراهات على ساكنيه قد لا تكون مطروحة للحضري الذي ينعم بعيش الأمن والاستقرار.

فالحركية الدؤوبة وعدم أمن المسالك ضرورة تقتضي إسقاط بعض التكاليف الدينية التي تتعارض معها، كإقامة الجمعات والحج وزكاة النقدين، لأنها مسائل خارجة عن الطوق البدوي»[1].

فهذه الخصوصية هي التي فرضت على الفقهاء إنتاج فقه بدوي يراعي إكراهات هذه البيئة، يكون قائما على عرف أصحابها وضرورات حياتهم، وما

(1) - محمد الحسن بن اعبيدي: النزعة الاجتمهادية في الفتاوى الموريتانية (أطروحة)، المعهد الأعلى لأصول الدين بجامعة الزيتونة، السنة الجامعية: 2003 - 2004، ص 24.

يقتضيه عدم أمنها واستقرارها من تيسير ورفع للحرج. يقول الشيخ محمد المامي وهو أحد أعظم فرسان هذا الميدان: «**لأن التصانيف مدنية؛ وإنما تكلم أهلها غالبا على مسائلهم الخاصة بهم، أو على المسائل الجامعة بيننا وبينهم، وسكتوا عن غالب المسائل الخاصة بأهل البادية؛ إما لعدم تصورها عندهم، وإما لحرمة الكلام عليهم في عرف غير عرف بلدهم. ومسائل الأعراف كثيرة ولم يستغن بلد معمور عن عالم منهم، يتكلم على عرفهم، وإن لم يفرده بالتصنيف، فإنا لو سألناهم عن مسائلنا لوجب عليهم أن يسألونا عن عرفنا؛ وإما لعدم المبالاة بهم لأن التمدن عندهم واجب، والتبدي منهي عنه**»[1].

ولا شك أن الإشكالات التي طرحتها إكراهات البيئة الطبيعية للمجال الشنقيطي وضغوطه الاجتماعية، وأوضاعه الاستثنائية، وتحديات العصر، كانت كثيرة وذات طابع خاص ومتميز. والمستقرئ لمدونات الفتاوى الشنقيطية بإمكانه أن يتبين ذلك.

ويكفي دليلا عليه لائحة الموضوعات التالية التي نقدمها كنماذج من مباحث وموضوعات هذه النوازل، وهي:

- موضوعات ما يدفع للظلمة أو المتغلبين من مال: باسم المداراة أو الغرامات أو المكوس: ما حكمه؟ ومن يتحتم عليهم دفعه؟
- موضوعات المال المسترد من الناهب له: ما حق مسترده منه؟
- موضوعات الحدود: كحكم تعطيلها أو تنفيذها في بلاد لا إمام بها، وهل تقوم الجماعة (وهي هنا القبيلة أو المجموعة المتغلبة) مقامه؟
- موضوعات التعامل مع المستعمر: هل يكون بالقبول والمسالمة، أم بالجهاد والهجرة عن البلاد؟
- موضوعات طهارة الماء الملوث بأرواث الحيوانات، والمتعسر الاحتراز منها؟
- موضوعات صلاة أهل الأحوال؟
- موضوعات التقصير في الصلاة زمان الاحتلال؟
- موضوعات حلية الشاي وطعامية الصمغ العربي؟

[1] - الشيخ محمد المامي: كتاب البادية، زاوية الشيخ محمد المامي، انواذيبو، ط 1، 1426هـ / 2006م، ص 54.

- موضوعات حكم ونـگـالة[1] ؟
- حكم أجرة التعليم للصبيان؟
- حقوق المعلم على المتعلم؟
- حكم نظام التبادل على قرى الأضياف؟
- حكم راجع الحبس وقسمة رقابه؟
- حكم مال المعاهد للنصارى؟
- حكم هبة المريض؟
- حق الزوج في مال الزوجة؟
- حكم وصل الشعر وضفره؟

إنها لإشكالات ونوازل جدية وواقعية ذات تميز عما ألفه العلماء من إشكاليات في المدن والاجتماع البشري، وذلك لتميز هذه البيئة عن البيئات التي عرفها الفقه المالكي وهو ما يفرض على العالم الدقة في الملاحظة والتشخيص، قصد التكييف وإيجاد الحكم الشرعي.

وقد اهتم العلماء الشناقطة فعلا - وعلى مر التاريخ الإسلامي للمنطقة - بهذه النوازل؛ فمحصوا إشكالاتها وتصدوا للإفتاء عنها؛ فانتشرت فتاويها ومدوناتها، وألفوا فيها وجمعوا مدوناتها ونظموا منثورها وحددوا شروط الإفتاء.[2]

وتتحدث بعض المصادر عن تاريخ فقه النوازل ببلاد شنقيط باعتباره فقها يعود إلى عهد الدولة المرابطية [3] إلا أنه من المؤكد على الأقل أن انطلاقته الفعلية كانت مع نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر الهجريين.

ذلك أن أقدم نص لها - تم العثور عليه حتى الآن - يعود إلى تلك الفترة، سواء كان نصا استفتائيا مثل مطلب **"الجواب بفصل الخطاب"**[4] ، أو نصا إفتائيا كما

---

[1] - هي التناوب على إعداد طعام في فترات محددة؛ تتولى كل أسرة إعداده في فترة من تلك الفترات، وقد يكون الطعام بذبح شاة وقد يكون وجبة عادية، وقد يكون المتولي لإعداده أسرة إن كان التناوب بين الأسر، وفردا إن كان الالتزام بين الأفراد.

[2] انظر: المصطفى خطري، حركة النوازل الفقهية وأثرها في بلاد شنقيط، أطروحة دكتوراه دولة، الباب الأول، جامعة الشيخ أنت جوب دكار، السنغال، 2012، ص 140-147.

[3] - مثل: ما ذكره ابن أبي زرع (ص 124) عن إفتائه ليحي بن إبراهيم وغيره من رؤساء كدالة ولمتونة بمفارقة ما زاد على أربع من زوجاتهم الكثر، وما ذكره البكري (ص 169) وابن عذارى (ص: 10 - 16) من إفتائه بإقامة الحد على من جاء تائبا من ذنوبه، وأخذ الثلث من الأموال المختلطة لتطيب بذلك - وما ذكره عياض بن موسى اليحصوبي السبتي (ت.544هـ/ 1149م) في ترتيب المدارك وتقريب المسالك.

[4] - أسئلة محمد بن محمد بن علي اللمتوني الموجهة إلى السيوطي سنة: 898هـ

ينسب لعبد الله بن سيدي أحمد الولاتي الملقب: "اند" المتوفى بعد: 937هـ/ 1530م[1].

ثم إن هذه الفترة بالذات هي أخريات المجال الزمني التقريبي لاعتمال التغير الثقافي الذي شهدته بلاد شنقيط، والمتمثل في التعرب وتجذر علوم الشرع، إضافة إلى أن مكان وجود النصين (الاستفتائي والإفتائي) مدون شرق البلاد، « ونجد أولى الفتاوى المحلية ـ كما يقول محمد المختار ولد السعد ـ مع اند عبد الله بن سيدي أحمد وجيله من علماء ولاتة وتينبكتو، وتيشيت، التي كانت من أولى مراكز الإشعاع الثقافي في المنطقة»[2].

وإن كانت تلك هي البداية الفعلية لعملية الإفتاء في بلاد شنقيط، إلا أنه ـ بحكم البداية ـ سيظل إفتاء محدودا في الكم والكيف، وفي ثلاث مدن من شرق البلاد (تينبكتو، ولاتة، تيشيت)، إلى أن نصل إلى النصف الثاني من القرن الحادي عشر الهجري حيث تصبح الفتاوى مجال تأليف وتصنيف عند الشناقطة، كما يستنتج من قول صاحب الوسيط: « **فقد ألف منهم فطاحلة تآليف مفيدة، فمن أقدم من وقفت عليه منهم الطالب محمد بن الأعمش العلوي، فإنه أول من أجاد من أهل تلك البلاد، في تصنيف النوازل، وكل من ألف فيها ينقل عنه**»[3]. والطالب محمد هذا مولود عام: 1036هـ/1626م، لتبدأ مسيرة النوازل وانتشارها؛ فتعم مدنا أخرى مثل وادان، وشنقيط، ومناطق تيرس، والقبلة (الترارزه) والجنوب، وتبدأ مدوناتها ومجامعها في الظهور. حيث جمع ونظم عبد الله بن الحاج حماه الله الغلاوي (ت. **1209هـ / 1794م**) نوازل كل من: ابن الأعمش العلوي والشريف حماه الله التيشيتي، ومحمد بن محمد الورزازي. وحيث ألف القصري **(ت. 1235هـ / 1820م)** مدونته التي

والمعنونة "مطلب الجواب بفصل الخطاب" والمنشورة في الجزء الأول من الحاوي للفتاوي، طبعة دار الفكر، ج 1، ص: 285 ـ، تحت عنوان: "رسائل من بلاد التكرور". وقد حققت هذه الرسالة من طرف المرابط بن سيدي السنة الجامعية: 2007 - 2008م لغرض نيل شهادة "الماستر" من جامعة انواكشوط الحرة.

(1) ـ البارتيلي، فتح الشكور، ص: 59.

(2) ـ د.محمد المختار بن السعد، الفتاوى والتاريخ، دار الغرب الإسلامي 2000، ط 1، ص 42.

(3) ـ أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، مكتبة الخانجي، القاهرة 1979، ص 578.

هي بحجم مجمع. وحيث جمع عبد الرحمن بن محمد الملقب امبويه (ت. 1277هـ/1860)، ورتب نوازل كل من ابن الأعمش، وابن آغبدي وابن الهاشم القلاوي، وحبيب الله بن المختار الكنتاوي، ومحمد وأحمد ابني فاضل الشريف، وحماه الله بن الإمام، وابن هلال، والورزازي.

وهذا يتجلى المجهود الشرعي النوازلي الموريتاني كمجهود يفرض الإشارة، إلى ضرورة الانتباه إلى حقيقة أوحى بها لنا هذا السياق الإسلامي الصحراوي فيما يتعلق بما يسمى في الفكر الإسلامي المعاصر بتغير العرف والمعانى ضمن هذا الفضاء، وذلك ما يمثل الجسر المركزي لتجديد الخطاب الديني بالتوازي مع مستجدات واقع العصر، فقد عبرت الثقافة الشرعية في الفضاء الشنقيطي عن نموذج فريد للتجديد الديني عبر الآليات الاجتهادية الفقهية، فهو إذا تدين تجديدي في جوهره من الداخل مع حماية الثوابت المتعالية.

إن دراسة الثقافة الشرعية في السياق الشنقيطي تمثل موضوعا خصبا للتفكير في إشكاليات التجديد الديني المعاصرة، مثل معضلة اللفظ والمعنى، (تغير اللفظ وثبات المعنى) فلا عبرة بالألفاظ ما دامت المعاني ثابتة، وذلك ما ييسر الطريق أكثر لتحقيق تجديد في فكرنا الإسلامي ما دمنا نحرص على ثبات المعنى ونترك اللفظ يتحول مع معطيات العصر

ولابد أخيرا من الإشارة إلى بعض الحقائق المتعلقة بالثقافة الشرعية في بلاد شنقيط، وذلك باعتبارها أنموذجا إسلاميا عبّر عن ذاته من خلال الأداء المعرفي لفقه النوازل البدوي من ناحية، باعتباره مظهرا لسلطة الواقع الصحراوي بإكراهاته المختلفة من ترحل وتحول مستمير، وهو في الواقع ما أعطى قوة لافتة للإفتاء الشرعي في الفضاء في هذه الحقبة من تاريخ الثقافة العالمة في موريتانيا .

المصادر والمراجع

[1] - أسئلة محمد بن محمد بن علي اللمتوني الموجهة إلى السيوطي سنة: 898هـ والمعنونة "مطلب الجواب بفصل الخطاب" والمنشورة في الجزء الأول من الحاوي للفتاوي، طبعة دار الفكر، ج1 تحت عنوان: "رسائل من بلاد التكرور"،

تحقيق لمرابط بن سيدي، السنة الجامعية: 2007 - 2008م، جامعة انواكشوط الحرة

2 - محفوظ إدومو، تحقيق: الجزء الثاني من نظم مجمع النوازل لعبد الله ابن الحاج حمى الله القلاوي، المعهد الموريتاني للدراسات والبحوث الإسلامية، 1993.

3 - محمد الحسن بن اعبيدي: النزعة الاجتمهادية في الفتاوى الموريتانية (أطروحة)، المعهد الأعلى لأصول الدين بجامعة الزيتونة، السنة الجامعية: 2003 - 2004.

4 - المصطفى خطري، حركة النوازل الفقهية وأثرها في بلاد شنقيط، أطروحة دكتوراه دولة، الباب الأول، جامعة الشيخ أنت جوب دكار، السنغال، 2012.

5 - محمد عبد الغني الباجقني، الوجيز الميسر في أصول الفقه المالكي، دار الفكر، الطبعة الثالثة 2005.

6- الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009.

7- محمد المختار بن السعد، الفتاوى والتاريخ، دار الغرب الإسلامي 2000، المغرب .

8 - أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، مكتبة الخانجي، القاهرة 1979.

9 - ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان

10- أبو عبد الله البرتلي الولاتي، فتح الشكور في معرفة علماء أعيان التكرور، تحقيق إبراهيم الكتاني ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامية، المغرب .

11- الشيخ محمد المامي: كتاب البادية، زاوية الشيخ محمد المامي، انواذيبو، ط 1، 1426هـ/2006م.

12 - علي ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار الطباعة المدرسية، (د.ت) المغرب .

13- القاضي أبو الفضل (عياض) بن موسى اليحصوبي السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك. دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان.

الفلسفة السياسية والحكم الديمقراطي

د. الشيخ نافع

لقد واجهت الإنسانية في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحديات عديدة، إلا أنه لم يكن منها ما هو أكثر خطورة على الإنسان وهدما لحياته من التحدي الذي تمثله الحضارة الغربية اليوم، وإنني لأجازف بالقول أن التحدي الأكبر الذي اخترق وجودنا في هذا العصر إنما هو تحدي المعرفة الفلسفية والخوض في مكنوناتها خصوصا إذا ما تعلق الأمر بإشكال الفكرة الدستورية ونماذج تطبيقات الديمقراطية كما تم فهمها وتصورها ونشرها في العالم بواسطة الحضارة الغربية، إنها الفكرة الدستورية التي واكبت هذا التطور الحضاري حيث شكلت مشكلا فقدها غايتها الحقيقية بسبب تصورها غير القويم، بحيث أنها قد جلبت الفوضى والاضطراب في حياة الإنسان بدل أن تكون سبب أمن وسلام وعدل، فإذا كانت هذه هي نتيجة الفكرة الدستورية التي تدعي معرفة الحقيقة والتعبير عنها، فإنها من جانب آخر تنتج الاضطراب والتشويش والشك معتبرة الشك أداة معرفية صحيحة ومهمة في البحث عن الحقيقة[1]، إنها معرفة جلبت ولأول مرة في التاريخ الفوضى والاضطراب في مملكات الطبيعة، إنه لا بد من التأكيد على أن الفكرة الدستورية ليست شأنا محايدا وأنها في الواقع يمكن أن تكون مشربة بروح ومحتوى الخيارات القانونية والفكرة الدستورية التي تحكم السلطة وتسيطر عليها بشكل ديمقراطي عقلاني، حيث تعتبر تفسيرا وتأويلا للحقائق من خلال الحضارة الغربية ووفقا لرؤيتها الكلية للوجود ونظرتها العقلية للحقيقة ولإدراكها النفسي للوجود، ذلك أنها الحضارة التي تمارس اليوم الأثر الأكبر في صياغة النظام الدستوري ونشره داخل الدوائر العربية في العالم العربي، على اعتبار أنها مفهوم شامل وفكرة دستورية يجب تطبيقها على الأفراد في منظومتهم السلطوية والفكرية والسياسية، وذلك بربطها بالمفهوم الأساسي الذي تقودنا له الفكرة الدستورية على اعتبار أن ربطها بالمفهوم الديمقراطي والتصور الأساسي لسياسات الدول الحاكمة بالنظام الدستوري وبتطبيق النظم والقوانين الدستورية في قالبها الديمقراطي، فما طبيعة الفكرة الدستورية في الحضارة الغربية وما أهمية تطبيقاتها في العالم العربي؟ وكيف فرضت نفسها

---

(1)- نقيب العطاس، *مداخلات فلسفية*، ترجمة الطاهر الميساوي، دار النفاس، ط1، 2000، ص155.

وشخصيتها على العالم؟ ثم ما هو جوهرها وروحها ضمن الانصهار التاريخي؟ وما علاقتها بالتصور الديمقراطي كأسلوب حضاري؟

لقد ولدت الفكرة الدستورية ضمن سياق معرفي ومخاض أفكار لبست ثوب الحرية والمصلحة العامة لسياسة الشعوب، وكان هذا الانصهار التاريخي الثقافي الإغريقي الروماني القديم وما صاحبه من تطور معرفي وقيم وتطلع تم اندماجه على شكل أساليب قانونية بفعل الشعوب اللاتينية والجرمانية التي استمدت منها العناصر الفلسفية والمعرفية وقواعد القانون وفن إدارة شؤون الحكم والدولة وبهذه القوانين بلغت الشعوب القديمة وكذا الحالية أوج قوتها وتقدمها، كما ساهمت الحضارة الغربية في ميدان المعرفة وفي غرس الفنون المعرفية العلمية والبحث المنهجي بحيث تم كذلك دمجه وصهره مع كل العناصر الأخرى المكونة للشخصية الغربية والمحددة لكيانها. هذا الاندماج بين الفكرة الدستورية والفكرة الديمقراطية هو الذي ولد توازنا إيجابيا وصحبة حميمة أفرزت معطى حقيقيا لسياسات الدول ونظمهم واستمرارهم وثباتهم، وبما أن ذلك الاندماج والانصهار بين المفهومين الذي حصل على النحو الذي وصفناه، قد أنتج ثنائية لا مجال لتجاوزها وحلها بما يجعلها تؤول إلى حال من الوحدة والانسجام نظرا لأنها قائمة على أساس أفكار وقيم وعقائد وفلسفات ومذاهب ونظريات متعارضة متضاربة وتعكس جميعا رؤية للواقع والحقيقة، ضاربة الجذور بعيدة المدى مما يجعل محاولة حلها معركة خاسرة في النهاية.

إن هذه الثنائية بين الفكرة الدستورية والفكرة الديمقراطية تعطي معنى وتصورا لكل منهما كما تعبر كل منهما عن وجه من أوجه الغرب وفلسفته ونظرته للحياة وقيادته للعالم أجمعه فكرا وسياسيا واجتماعيا وثقافة، تماما كما تجتاح الصورة وبالضرورة جذرية المفهومين على المستوى النظري والعلمي، إن هذه الحضارة الراقية تقيم نظرتها للواقع والحقيقة ليس على أساس من ضروب الخيال والمتاهات، وإنما على أساس معارف وتقاليد ثقافية وتسندها مقدمات فلسفية صارمة مبنية على تصور للحياة الدنيوية محوره الإنسان بوصفه كيانا ماديا وحيوانيا ناطقا.

وإذا كانت الفكرة الدستورية والفكرة الديمقراطية كما قدمنا، تعتمدان اعتمادا كبيرا على القدرات العقلية للإنسان للكشف عن أسرار محيطه ووجوده، ولصياغة نتائج تصوره المبنى على تلك المقدمات الفلسفية في شكل قيم وقواعد خلقية قابلة للتطور مهمتها قيادة حياته وتنظيمها وفقا لمنطقها التطوري ذاته، وفي الواقع ليس هناك من يقين في تلك التأملات الفلسفية، بمعنى اليقين الديني القائم على المعرفة، ولذلك فإن القيم

والرؤية الكلية للوجود التي توجه تلك الحضارة تخضع لعملية ديمقراطية سليمة ومستمرة من المراجعة والتغيير والتبديل.

لقد بحث الكثير من علماء السياسة والاجتماع في معنى ومفهوم المشروعية السياسية في الفكر السياسي العربي المعاصر، وبرغم اختلافهم في المفاهيم والتعريفات، إلا أنهم كادوا أن يتفقوا على تعريف واحد وإن اختلفت الكلمات والعبارات لكلمة" المشروعية في الفكر السياسي العربي المعاصر" مرتبطة بمفاهيم الحق والسلطة والقبول، وبالتالي فإن السلطة تكون مشروعة إذ استعملناها وحازت على القبول الطوعي غير القسري لمواطنيها، وحينئذ تصبح الحكومة الشرعية الممارسة للنظام الحاكم للسلطة بالحق الممنوح لها من العالم يكون شرعيا، ونستنتج من ذلك أن المشروعية في الفكر السياسي العربي المعاصر تقوم على مبادئ القبول والاعتراف بالسلطة السياسية من قبل مواطنيها الخاضعين لسلطتها بصورة سلمية طوعية دون أي شكل من أشكال القهر سواء القانوني أو الديني أو العرفي فما هي المشروعية السياسية في العالم العربي؟.

تعتبر المشروعية في الفكر السياسي العربي المعاصر من أهم المفاهيم تداولا في الحقل المعرفي وبالذات التداول الفلسفي الذي يؤسس على المعرفة والتجربة لتحليل المفاهيم السياسية كالمشروعية والديمقراطية والفكرة الدستورية، ومن هنا جاء دور الفكر السياسي لتثقيف النفس البشرية وإنارة العقل العربي المشدوه والمتأرجح ما بين حائر تحركه يد غيره وما بين ثائر لا يحسن القول ولا التعبير، وعليه جاءت أهمية هذا الموضوع لإثراء الساحة وإضافة للمكتبة العربية الزاخرة ببحوث الفلاسفة والباحثين المختصين في المجال الفكري والسياسي، هذا ماجعلني أركب عباب فلسفة هذا البحر المتلاطم الأمواج لأخرج من كنهه مكنون جواهر العبارات وأفكارهم فما أهمية الفكرة الدستورية وموقفها من الشرعية؟ وما علاقتها بالشرعية الديمقراطية ومكانتها في العالم العربي؟

لقد شكلت المشروعية في الفكر السياسي العربي المعاصر مفهوما شاملا وجدلا واسعا بين الفلاسفة والكتاب الباحثين في مجال الفكر والسياسة خاصة في العالم العربي، فإذا كانت المشروعية في الفكر السياسي العربي المعاصر تؤكد على مشروعية البحث في الفكر السياسي كفكر عربي معاصر، فإنها كذلك تعتبر مجالا واسعا يخدم الباحث ويزوده بمعلومات معرفية حقيقة، فقد امتلأت المكتبات الورقية والالكترونية بالكتب والمجلات التي تعالج مواضيع الفكر السياسي والسياسة عموما كما لا يخفى على أحد ظاهرة الحركات التحررية والتكتلات المتزايدة والأحزاب السياسية

المختلفة باختلاف مناهجها وتصوراتها وخطاباتها.

ظل التداخل بين كل من الشرعية والمشروعية أمرا تداوليا بين جمهور الفلاسفة والباحثين حقبة من الزمن كانت حافلة بالبحث والعلم والمعرفة، والحقيقة أن دور الفلسفة في إثراء الساحة العربية أمر ضروري، وبموجب ذلك كان لابد من التفكير الفلسفي كخطاب فلسفي يعالج ويدرس كل القضايا بأسلوب تنموي فلسفي رصين، وليست الفكرة الدستورية وتصور الديمقراطية إلا نموذجان بارزان فرضا نفسيهما في الآونة الأخيرة حيث تناولهما جل الباحثين والمهتمين بالأحداث المتنامية والدارسين في الحقل الفلسفي، كما أنه من البديهي القول بأن الغوص في مشكلات الفكر وإحداثياته وما يتعلق بإشكالية هذا البحث وأهميته، يحتاج إلى شيء من الدقة والموضوعية والتحليل المنهجي رغم كل الصعوبات والعوائق التي تعترضه وهذا ما جعلنا نطرح السؤال التالي هل الشرعية والمشروعية يؤديان نفس الدور؟ أو بعبارة أخرى هل لهما نفس المصطلح من الناحية القانونية والسياسية؟ أم أن لكل من المعنيين تخصصه ومجاله؟

إذا كان مفهوم الشرعية من أهم المفاهيم المهمة التي تؤصل داخل الفكر السياسي وقاعدته المرجعية، فإن مفهوم الشرعية يعني في ذلك الأمر مستويين مهمين، المستوى الأول هو المستوى المتعلق بالجانب القانوني والمستوى الثاني هو المتعلق بالجانب المجتمعي والقبول المجتمعي بالنسبة لأنظمة الحكم، ومن هنا فإن مسألة الشرعية ترتبط بموضوعٍ أكبر هو طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وتستطيع أن تقول أن للشرعية مستويات كثيرة يعني هذه الشرعية في الرؤية التي ترتبط بشرعية ليس فقط الدولة أو السلطة ولكنها ترتبط أيضاً بشرعية المجتمع، ترتبط بالشرعية التي تتعلق بالمرجعية وطبيعة هذه المرجعية وتحكيمها.

أما حينما نقول أن الأمر شرعي بهذا المعنى فهو الذي يتعلق بالرضا، برضا الناس عن الحاكم وعن جملة النظام السياسي وعن جملة السياسات والممارسات هذا هو الأمر الذي يتعلق بفارق أساسي.

فإذا كانت المشروعية تدل على المعنى القانوني فحسب، فهل يعني أن المعنى القانوني شيئا مشروعا يتوافق ويطبق عناصر القانون؟ أما حينما نقول أن الأمر شرعي بهذا المعنى فهو الذي يتعلق بالرضا، برضا الناس عن الحاكم وعن جملة النظام السياسي وعن جملة السياسات والممارسات هذا هو الأمر الذي يتعلق بفارق أساسي وهو ما يجعل الشرعية تبنى على أشياء كثيرة منها أن هذه الأشياء ترتبط بأمرين مهمين، الأمر الأول هو المرجعية، والمرجعية هذه ترتبط بإطار وبقواعد النظام العام التي تتعلق بالمجتمع، وتتعلق بالعلاقة

بين الدولة والمجتمع والعلاقة بين الحاكم والمحكومين، وهذا ما يؤكد لنا أهمية الأمر في المسائل التي تتعلق بالشرعية، الأمر الثاني الذي يتعلق بهذا الأمر هو العدل لأن مناطق النظم في الرؤية العالمية هو العدل والظلم ولذلك نجد أن الدولة العادلة تدوم مع الكفر ولو كانت كافرة والدولة الظالمة تزول حتما ولا تدوم ولو كانت مسلمة، ومن ثم فإن المناط الأساسي الذي يتعلق بهذه الشرعية هو الأمر الذي يتعلق بعناصر العدل في هذا السياق، أما الأمر الثالث الذي يتعلق بموضوعنا هذا هو مسألة الفاعلية، ذلك أن فاعلية الدولة وقدرتها في عملية الإنجاز تنموياً وسد حاجات الناس وضروراتهم الأساسية وحل مشاكلهم الحقيقية هو جزء لا يتجزأ من الشرعية التي يمكن تسميتها في هذا الإطار بمستوى رابع وهو شرعية الإنجازبين (الفاعلية والعدالة)، وبين المرجعية تكون فكرة الشرعية حول هذا المثلث المهم في إطار تأصيل وترسيخ معاني الشرعية في العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم.

لقد شكلت مسألة استحواذ الحكام على السلطة المطلقة مشكلة في الفكر القانوني والسياسي على السواء لقرون عديدة فمنذ أيام الفلاسفة اليونانيين وحتى يومنا هذا كانت هنالك فكرة سائدة هي أن القانون يعد الوسيلة الأهم في إخضاع سلطة الحكام المطلقة للسيطرة القانونية وهو ما يعرف ب"المشروعية"، فالمشروعية السياسية أو بعبارة أخرى "سيادة القانون" تعني أن القاعدة القانونية تأتي فوق إرادة الأفراد جميعا حاكمين ومحكومين وتلزمهم بإتباع أحكامها فإن "المشروعية" وإن كانت لا تقتضي خروج الحكام على القانون ومقتضياته وهذه هي السمة السائدة في حال الكثير من بلدان العالم الثالث على اعتبار أن المنطقة العربية تعتبر أو تعد ضمن سياقها على الرغم من صعوبة وجود معيار موضوعي واحد لتعريفها غير أنه في الغالب يقصد بالمشروعية في الفكر السياسي للسلطة أو الحكومة التي تتمتع بصفة المشروعية وهو ما يعني أن تكون تلك السلطة التي تتفق تصرفاتها ونشاطاتها مع مقتضيات تحقيق العدالة، وتارة أخرى يقصد بها السلطة التي تستند إلى رضا الشعب، ومن ثم يمكن القول أن سلطة الحاكم المطلق أو المستبد غير مشروعة وإن استندت إلى نص الدستور القائم أي حتى ولو كانت سلطة قانونية، ومن هنا يمكننا القول أن المشروعية نظام قانوني قائم بذاته، فكأن الشرعية والمشروعية هي العلاقة القانونية التي تختص بالقانون والقرار والتعليمات، فرجال القانون يصفون القرار بأنه قانوني إذا جاء طبقا لمبدأ المشروعية والذي نعرفه بتوافق القاعدة القانونية الأدنى للقاعدة الأعلى وعدم مخالفتها شكلا وموضوعا وفي حالة حصول مخالفة يصاب القرار

بعيب عدم المشروعية ويدخل ضمن نطاق القرار[1]

يعرف المختصون بعلم القانون المشروعية أنها منظومة من القوانين والإجراءات تعالج بعض الخلل والنواقص داخل جهاز الدولة وتقومه وتحاول الإصلاح والعدالة بين كل مكونات المجتمع ليسود العدل والمساواة بين الناس، والمشروعية بهذا المعنى تخضع الدولة بهيئاتها وأفرادها جميعهم لأحكام القانون، وأن لا تخرج عن حدوده، ومن مقتضيات هذا المبدأ أن تحترم الإدارة في تصرفاتها بتفعيل القانون وأحكامه وإلا أصبحت أو عدت أعمالها غير مشروعة وتعرضت للبطلان، والأساس الذي يقوم عليه المبدأ مرهون باختلاف الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مختلف الدول وغالباً ما تتفق الدول على أن هذا الخضوع هو الذي يمنح تصرفاتها طابع الشرعية ويضعها في مصاف الدول القانونية وبخروجها عنه حتى لا تصبح دولة بوليسية قمعية غير قانونية.

مبدأ المشروعية في المفهوم الموضوعي:

ويعني أي تصرف يصدر عن الإدارة ويجب أن يكون مطابقا للقواعد القانونية النافذة في الدولة، لأنها ملزمة ومخالفتها يعني القضاء على كل قيمة ملزمة لها، وأن الجانب الموضوعي يقضي بوجوب إصدار قرارات الإدارة على مقتضى القواعد القانونية فلا يجوز مخالفتها طالما هي قائمة ولم يتم إلغاؤها أو تعديلها، والجهة الإدارية لا تخضع فقط للقرارات التي تضعها الجهة الأعلى بل أيضا ما وضعتهُ هي نفسها من قرارات فردية إلى أن يتم تعديلها أو إلغاؤها، وتبعا لمفهوم مبدأ المشروعية هذه يجب على الإدارة أن تكون صارمة في كل قراراتها الفردية بكل مهنية وحيادية، كما يجب عليها احترام نفسها حتى تكون قراراتها التنفيذية موافقة لقراراتها التنظيمية.

مبدأ المشروعية في الجانب الشكلي:

وهو ما يتعلق بتعديل أو إلغاء القواعد القانونية، ومعنى ذلك أن كل سلطة أو جهة تريد أن تصدر قاعدة قانونية، عليها أن تراعي القواعد الصادرة عن السلطات العليا، وأن الدستور يحتل قمة النظام القانوني في الدولة ولا تستطيع السلطة التشريعية إصدار قانون مخالف للدستور، كذلك لا يجوز للسلطة التنفيذية مخالفة القانون من خلال ما تصدرهُ من لوائح وأنظمة، وعلى السلطة القضائية أن تصدر أحكامها وفق القانون[2].

واعتبار أن الموضوع له من الأهمية ما يضفي عليه شكلا وطابعا فكريا وخطابا

---

[1] بلحاج الظاهر، *نظرية المشروعية*، العلوم والحقوق القانونية د، ن، 2010.

[2] هاتف الأعرجي، *الشرعية المشروعية*، ص61.

فلسفيا يجعله تعبيرا حداثيا ملما بما يدور في عالمنا العربي حول شرعية الدولة ومفهوم الفكرة الدستورية وفن الحكم والشعوب والمشكلات التي أنتجتها الحروب والثورات العربية المعاصرة، وهو ما جعل العالم الغربي يروج تجاربه السياسية في إدارة بلاده بالعدل والمساواة والإنصاف على شكل ديمقراطية حديثة أثبتت فاعليتها وقدرتها في إدارة الأفراد، هذا التصور الديمقراطي الذي شاع ذكره وذاع هو الذي يجعلك تطرح معنا السؤال التالي: ما هي الفكرة الدستورية؟ وهل هي إنتاج لمخاض تجارب سياسية أحدثتها دول عربية على شكل دستور ديمقراطي؟

وإذا كان الأمر كذلك فما هي الديمقراطية كتصور ومفهوم حداثي؟

أدوار الفلسفة السياسية:

يمكن للفلسفة السياسية أن تقوم باعتبارها جزءا من الثقافة السياسية العامة للمجتمع للنظر أولا في دورها العلمي الناشئ من النزاع السياسي الانقسامي والحاجة الماسة لحل مسألة النظام فهناك فترات طويلة في تاريخ أي مجتمع أدت خلالها مسائل أساسية معينة إلى نزاع عميق وحاد مما يحتم إيجاد أرضية مشتركة معقولة لاتفاق سياسي بصفة مدروسة ومعقولة[1] ، وبناء على ذلك فإن أحد مهمات الفلسفة السياسة هو نقل دورها العلمي والتركيز على المسائل التي يدور حولها النزاع والنظر في ما إذا لم يكن وجود مثل ذلك الأساس للاتفاق فربما أمكن على الأقل تضييق شقة الخلاف في الرأي الفلسفي على مستوى جذور الفرقات السياسية الانقسامية إلى حد يمكن عنده الاحتفاظ بالتعاون الاجتماعي على قاعدة الاحترام المتبادل بين المواطنين وتثبيت الأفكار للنظر في النزاع بين دعاوى الحرية ودعاوى المساواة في تقاليد الفكر الديمقراطي، لقد أوضحت المجادلات على مدى القرنين الماضيين أو ما يقارب هذه المدة عدم وجود اتفاق عام حول كيفية ترتيب المؤسسات الأساسية بحيث تكون أكثر ملاءمة للحرية والمساواة في المواطنة الديمقراطية وهناك افتراق بين التقليد المستمد الذي نادى به جون لوك الذي يؤكد على ما دعاه كونستانت في حرية المجتمعات الحديثة أي حرية التفكير وحرية الضمير وحقوق أساسية معينة للشخص وللملكية وحكم القانون والتقيد المستمد، إلا أن روسو يؤكد كذلك على ما أسماه بحرية الأقدمين أي الحريات السياسية المتساوية وقيم الحياة العامة وواضح أن هذا التضاد المبرز يظهر عمق النزاع والجدير بالذكر أن بعض

---

[1]- جون لورز العدالة كإنصاف إعادة صياغة- ترجمة حيدر حاج إسماعيل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، مركز دراسات الوحدة العربية ط. 1. ص 85- 86.

الأدوات الأساسية التي تمكن الفلسفة السياسية أن تسهم وبشكل كبير في مسألة ما يفكر فيه الناس انطلاقا من مؤسساتهم السياسية والاجتماعية ككل وفي أهدافهم الأساسية، وهذا ما يحتم على الفلسفة السياسية أن تسد هذا المجال[1] وإني أدعو إلى لعب هذا الدور وهذه الفكرة التي مفادها أنها تنتمي إلى العقل والتأمل النظري العملي لتوجيهنا في الفضاء التصوري حتى في جميع الغايات الممكنة الفردية منها والجمعية والسياسية والاجتماعية كما تقوم الفلسفة السياسية باعتبارها عملا عقليا يتناسق ويتأقلم مع مبادئها لتحديد غايات معقولة وعقلانية من أنواع مختلفة وتبيان كيفية ترابطها المنطقي داخل مفهوم محكم الصياغة لمجتمع معقول[2] وباهتمام الفلسفة السياسية لعدة جوانب متعددة أعتقد أن المجتمع الديمقراطي لا يمكن أن يتحد اجتماعيا ولا سياسيا إلا إذا كان منسجما ومحترما للقوانين السياسية الحاكمة له والناظمة لسلوكه والضابطة لأفراده وباحترامهم للقواعد الدستورية يمكن أن تسود فيه العدالة والديمقراطية والإنصاف ولذا يمكن للفلسفة أن تحاول مصارحتنا بالكشف عن الأسباب والأفعال على مستوى خيرية الفعل السياسي ومنافعه وخيرية الديمقراطية كأسلوب حضاري سلس التناول والتعامل معه[3] ، فإذا كان الدور الأخير للفلسفة السياسية وهو شكل مختلف من سابقه فنحن ننتظر من الفلسفة في مجتمعنا العربي أن تؤمن وتقوم على الاعتقاد بأن العالم الاجتماعي السياسي سيسمح بنظام سياسي لائق على الأقل فيكون حصول نظام ديمقراطي عادل بصورة معقولة[4] وإن كان ليس كاملا أمرا ممكنا لذا فإننا نطرح السؤال ما هي صورة المجتمع الديمقراطي[5] العادل في ظل ظروف ملائمتها على نحو معقول؟ هل هي أجوال تاريخية ممكنة تسمح بها قوانين وتوجهات العالم العربي السياسي المعاصر؟ أم هي المثل العليا والمبادئ التي يمكن أن يمثلها هذا المجتمع العربي وأن يحول تحقيقها نسبة إلى ظروف العدالة التي تعرفها الثقافة الديمقراطية؟ هل تشمل هذه الظروف واقع التعددية المعقولة وهذه الحالة الدائمة إذ هي تبقي بلا حدود في المؤسسات الديمقراطية الحرة.

---

(1)- جون راولز، *العدالة كإنصاف إعادة صياغة*، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، مركز دراسات الوحدة العربية ط، ص 42.

(2) Was Heisstsichbin Denken Orientiereen- Kants Gesammehe Schrihen, Prebischent Akademie der (wissens chaften Yal,_ (1912

(3) - نفس المصدر السابق راولز – العدالة كإنصاف إعادة صياغة، نفس الصفحة.

(4)- جون راولززز نفس المصدر السابق، *العدالة كإنصاف إعادة صياغة*، نفس الصفحة.

(5)- Liberty of the Ancients comparedred With thqt Moderns,in bentqna comstant political wirings. Translated and Edi ted by biahca Maria Fontananc new York Cambridge university press 1988.

رحلات الحج وآثارها الثقافية في بلاد الشناقطة خلال القرنين 12 و13 هـ

(رحلة سيدي عبدالله ولد الحاج ابراهيم نموذجا)

محمد الراضي ولد صدفن

التمهيد

يسعى هذا البحث إلى استبيان الملامح العامة لرحلات الحج وآثارها الثقافية في بلاد الشناقطة من خلال تناول رحلة سيد عبد الله ولد الحاج ابراهيم إلى الديار المقدسة "نموذجا".

وبالرغم من أهمية المصادر المختلفة التي تركها علماء هذه البلاد من مؤلفات عديدة، شملت جميع ميادين المعرفة، فإن الحج بالنسبة للمنطقة لا يزال بحاجة إلى دراسات رصينة تقدم نظرة شمولية حول تاريخه ومساراته، وآليات تنظيمه، وآثاره الاقتصادية والثقافية على المجتمع.

وأمام شح المعلومات المتعلقة بتاريخ الحج عموما في بلاد شنقيط، فإننا ارتأينا أن نتناول هذا الموضوع من خلال أبعاد ثلاثة.

أولا: البعد التاريخي للحج بالنسبة لمنطقة الصحراء عموما.

ثانيا: رحلات الحج الشنقيطية وانتظامها إلى مكة خلال القرن 12هـ.

ثالثا: رحلة سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم وتأثيراتها الثقافية في بلاد شنقيط خلال القرنين 12 – 13هـ.

I - لمحة تاريخية موجزة عن البدايات الأولى للحج بالنسبة لسكان الصحراء

تشير أغلب المصادر الخاصة بالفترة الوسيطة التي اهتمت بتسجيل حج الأمراء الصنهاجيين إلى أبي عبد الله

محمد بن تيفاوت اللمتوني الملقب تاشرت الذي وحد القبائل الصنهاجية بالمنطقة في القرن الرابع الهجري. وقد ذكرت تلك المصادر أنه من أهل الدين والفضل والجهاد، وأول من حج من أمراء صنهاجة الجنوب[1].

كما تسهب هذه المصادر في الحديث عن حجة الأمير يحيى ابن إبراهيم الكدالي سنة 429هـ الذي التقى أثناء عودته من الحج بالفقيه أبى عمران الفاسي بالقيروان وطلب منه أن يرسل معه مرشدا إلى الصحراء، ليفقه سكانها في الدين الإسلامي.

ثم إن الفقيه أحال الأمير يحيى بن ابراهيم الكدالي برسالة إلى تلميذ له كان يعيش في الحدود الشمالية للصحراء بالمغرب، يعرف ب " وكاك" بن زلو اللمطي، يطلب فيها منه أن يوفد مع يحي من يثق في دينه وحسن تدبيره، فوقع اختيار "وكاك" على عبد الله بن ياسين الجزولي الذي اصطحبه الأمير إلى الصحراء[2]. وعندما وصلا إلى "بني كدالة " اجتمع حول هذا الفقيه جمع غفير من الناس، يتعلمون على يده ويتفقهون في الدين بواسطته[3].

وقد أسس ابن ياسين مع رفاقه الصنهاجيين رباطا في جزيرة بالبحر تدعي: "التيدرة" 30 كلم شمال مدينة انواكشوط الحالية، وظلت جماعات التائبين تتوارد عليه طيلة ثلاثة أشهر إلى أن اجتمع حوله ألف رجل، فحولوا ملجأهم إلى رباط انطلق منه المجاهدون الذين أخذوا اسم المرابطين من هذا الرباط، وأخضعوا قبائل الصحراء التي دخلت كلها في الإسلام. ويعتبر ابن ياسين المعلم الأبرز والمرشد الروحي والسياسي بالنسبة لمنطقة الصحراء، حتى وفاته سنة (451 هـ/1059م).

ودون أن نخوض في إشكالات مسار المرابطين ومذهبهم واهتمامات مؤسسيهم ومشروع دولتهم، فإنهم استكملوا سيطرتهم على الصحراء بعد

---

[1]- راجع ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 6 مجلدات، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1968، ص 372.

[2]- أبو عبيد البكري، المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، المطبعة الحكومية، الجزائر، 1857، ص 165.

[3]- الناني ولد الحسين، موريتانيا من عهد غانا إلى المرابطين، تاريخ موريتانيا (فصول ومعالجات)، انواكشوط، 1999، ص 25.

أن فتحوا المدينتين الواقعتين على حدودهما شمالا وجنوبا سجلماسة المسماة أوداكوش سنة 446 هـ /1054م، ثم وسعوا نفوذهم شمالا وجنوبا إلى أن شملت امبراطوريتهم معظم أجزاء المغرب الإسلامي. وقد قامت الدولة المرابطية في بلاد الشناقطة على أساس دعوة دينية إصلاحية، اتسع نطاقها فيما بعد، ليشمل مناطق هامة من المغرب والسودان الغربي، وذلك من خلال السعي إلى نشر الإسلام السني في المنطقة، كما أصبحت للإسلام مكانة مهمة عند أمرائها، إذ هو المحدد الأساس للسياسة العامة لهذه الدولة، وهو ما مكن الفقهاء والعلماء من القيام بمهمات رئيسية في مجال اتخاذ القرارات، حيث يتم التشاور معهم في كل القضايا الدينية والدنيوية[1].

وعلى الرغم من الفراغ السياسي الذي خلفته وفاة أمير صنهاجة أبي بكر بن عمر اللمتوني سنة 480هـ / 1087م في الصحراء[2]، فإن ذلك لم يحد من أهمية العلم ومكانة العلماء في بلاد الشناقطة.

فقد عرفت المنطقة هجرات بشرية مكثفة من الحواضر المغربية إلى الصحراء، استمرت إلى حدود القرن التاسع الهجري (14م) بوصول القبائل المعقلية تباعا إلى مستقرها الشنقيطي.

لقد كان لهذه الحركة البشرية وما صاحبها من تحولات، تأثيرات مهمة على المدن الصحراوية الشنقيطية خاصة ولاتة على التخوم الصحراوية السودانية (3هـ / 8م)، وتشيت الواقعة إلى الغرب منها (536هـ) ثم وادان في نفس السنة وشنقيط (660هـ)، الواقعتين على الهضبة الشمالية.

وظلت هذه المدن تستقبل التجار والرحالة ورجال الدين والفكر القادمين من المغرب والمشرق، وقد قام العلماء في هذه الحواضر بشأن عظيم في نشر العلم وتعميق مضامينه. ونتيجة لذلك فقد اضطلعت بدور كبير في النهضة العلمية والثقافية التي عرفتها البلاد خلال القرنين 12 و13 الهجريين (17 و18م)، وعملت على ترسيخ ثقافة

---

[1]- ددود بن عبدالله، الثقافة والفكر ببلاد شنقيط الاطر العامة وسياق الإنتاج، ضمن تاريخ موريتانيا (فصول ومعالجات)، جامعة انواكشوط ومختبر الدراسات التاريخية، نواكشوط، 1999، ص 90.

[2]- الناني ولد الحسين، مرجع سبق ذكره، ص32.

عربية إسلامية ذائعة الصيت في المغرب والمشرق الإسلاميين.

ولاشك أن حركة الحجيج قد ساهمت مساهمة فاعلة في تلك النهضة الفكرية من خلال ربط الصلات بين سكان المغرب والمشرق من جهة، وأفريقيا جنوب الصحراء من جهة ثانية، وهو ما يستشف مما وصل إلينا من أخبار رحلات العلماء الشناقطة الذين قصدوا بيت الله الحرام لأجل تأدية مناسك الحج.

II- رحلات الحج الشنقيطية إلى الديار المقدسة:

تعتبر فريضة الحج في الإسلام من أهم الدوافع الأساسية التي دفعت آلاف الحجاج الشنافطة للسفر كل سنة إلى ديار الحجاز لتأدية هذه الفريضة.

والحج في الاصطلاح الشرعي أداء فريضة هي أحد الأركان التي بني عليها الإسلام، في زمان معلوم ومكان مخصوص وعلى وجه مضبوط، وحكمه الوجوب مرة على القادر عليه لقوله تعالى: " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا". ويرجع بعض الباحثين أقدم نشاط لركب الحجيج الشنقيطي، حسب ما هو موثق لدى أهالي مدينة شنقيط إلى النصف الثاني من القرن الحادي عشر الهجري (11هـ)، تاريخ حجة الفقيه الشنقيطي أحمد بن أحمد الملقب "اقد الحاج"[1] (ت 1086هـ) والذي كان جده أول من حج من أهل المدينة.

وقد عرفت مدينة شنقيط ازدهارا اقتصاديا وثقافيا لافتا خلال القرن 12هـ، 17م، وأصبحت بداية من هذا التاريخ مركزا لانطلاق ركب الحجيج الرئيس بالنسبة لغرب الصحراء عموما، وذلك بشكل منتظم كل سنة.

وفي هذا السياق، فقد أورد الفقيه سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم في رسالته "صحيحة النقل في علوية إدوعل وبكرية محمد غل" المكتوبة سنة 1205هـ/ 1790م، ما نصه: " وكان الركب يمشي من شنجيط إلى مكة كل عام، ويحج معهم من أراد الحج من سائر الآفاق حتى أن أهل البلاد، أعني من الساقية الحمراء إلى السودان إلى

[1]- حماه الله ولد السالم، مظاهر الصلات العربية- الإفريقية من خلال ركاب الحاج والأوقاف في الفترة الحديثة، مجلة مصادر التاريخ الموريتاني، العدد 4، مختبر الدراسات التاريخية، انواكشوط، 2004، ص 63.

أروان يعرفون عند أهل المشرق إلى الآن بالشناجطة.... [1].

ومن مدينة شنقيط يلتحق ركب الحجيج بالركب الفاسي للتوجه إلى توات، فغدامس، ففزان، فالقاهرة، فالحجاز. وقد أدت عملية انتظام الحجيج وتكتله في ركب واحد إلى بلورة حيز ثقافي واجتماعي خاص بشنقيط من خلال زيها الموحد الذي ميزها عن غيرها من سائر حجاج الأقطار الأخرى.

ومن الجدير بالذكر هنا أنه من أهم مميزات الحجاج الشناقطة على المستوى الثقافي هو تحدثهم بالعربية العامية أي "الحسانية"، ومن حيث الأزياء التزام النساء بتغطية الرأس، وتخلي الرجال عن واجب التلثم، وفي غير ذلك من مظاهر الحياة العملية (مثل طريقة الركوب على الجمال ...الخ).

ولاشك أن سكان المشرق قد لاحظوا بروز هذه المميزات الجديدة عند الحجاج القادمين من مدينة شنقيط وأحوازها قبل غيرهم، ولذلك أصبحوا يطلقون على كل من يتصف بها لقب الشنقيطي، حتى ولو كان قادما من مدينة أو منطقة أخرى[2].

وعلى ما يبدو فإن الشأن الاقتصادي الكبير الذي قامت به شنقيط من خلال تعاطي سكانها النشط في التجارة الصحراوية، جعل منها إحدى أهم الحواضر الصحراوية المنظمة لقوافل الحجيج كل سنة.

ولئن كانت المعلومات المتعلقة بتاريخ رحلات الحج في بلاد شنقيط شحيحة وخصوصا قبل بدايات الدولة الحديثة لعدم وجود سلطة مركزية منظمة لحركة الحجيج وغياب إحصائيات دقيقة لأعدادهم، فإن مدينة شنقيط شكلت منذ القرن 12هـ، 17م محطة رئيسة لانطلاق قوافل الحجيج إلى الديار المقدسة كل سنة.

ويشكل انطلاق قافلة الحج لحظة مهمة في حياة هذه المدينة، وهو ما يتم في الغالب خلال فصل الشتاء، الذي تنخفض فيه درجة الحرارة، كما يقوم

---

[1]- سيدي عبد الله ولد الحاج ابراهيم، "صحيحة النقل في علوية ادوعل وبكرية محمد غلي" مخطوط بحوزتنا.

[2]- ددود بن عبدالله، الثقافة والفكر ببلاد شنقيط، مرجع سبق ذكره، ص 90.

سكان المدينة بقرع الطبول إيذانا ببدء الانطلاقة الفعلية للقافلة[1].

وكثيرا ما يأخذ الاستعداد للرحلة وجمع التجهيزات والمؤونة الضرورية للسفر عدة أشهر، وقد شبه أحد الباحثين الغربيين قوافل الحجيج العابرة لبحور الرمال، بالسفينة التي تعب أمواج البحر، واصفا الإبل بسفينة الصحراء ورجال القافلة بطاقم السفينة[2].

وتعتبر الإبل التي شكلت خلال هذا التاريخ وسيلة النقل الأساسية، العنصر الأهم في تجهيز القوافل لعبور الصحراء، بحكم أهمية هذا الحيوان الصبور في حمل الأثقال وتكيفه مع الظروف الطبيعية القاسية. ويتم اختيار الإبل المكونة للقافلة من الجمال القوية السليمة وتجهيزها بالرواحل الشنقيطية التي تعتبر من أجمل رواحل المدن الصحراوية[3].

ويتولى رئيس القافلة مهمة قيادتها حيث يتمتع بكل الصلاحيات المتعلقة بحلها وترحالها، واتخاذ كل الإجراءات المتعلقة بسلامة الركب عموما. ويعاون رئيس القافلة رجال أقوياء يأتمرون بأوامره ويقومون بحراسة القافلة وإنزال الحمولة عن ظهور العيس، وكذلك أدلاء عارفين بالطرق والمسالك.

وكثيرا ما كان يتعرض الحجاج في الطريق إلى الحج لصعوبات جمة، من أبسطها غارات اللصوص المتكررة عليهم، وهذا ما جعل بعض الفقهاء الشناقطة يجيزون ضرورة مداراة قطاع الطرق واللصوص حفاظا على المال والأنفس وذلك نتيجة انعدام الأمن في الصحراء.

وفي هذا الإطار فقد أفتى الفقيه التيشيتي الشريف محمد بن فاضل الشريف بأن المتوجه من أهل قرية في رفاق قرية أخرى سائر بسيرهم، داخل في جملتهم لا يعمل إلا بما صدر عنهم، لا مخلص له مما لزمهم في حال سفره معهم من المداراة التي تعرض لرفاقهم، والمغارم

---

(1)- المقري أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ج 5، ص 205.

(2)- Monod Théodore, Meharées, paris 1937, PP 25,29

(3)- أحمد مولود ولد أيده، الصحراء الكبرى مدن وقصور، دار المعرفة، الجزائر، 2009، ج2، ص ص 15 – 16.

التي لا بد لها منها، على أن ذلك لازم له بمقتضى الشرع العزيز[1].

هذا في حين ذهب الفقيه الشنقيطي محنض باب ولد اعبيد إلى حد الإفتاء بسقوط الحج نظرا لصعوباته بالنسبة لسكان المنطقة وذلك لقوله: "والأظهر حرمته على أهل المغرب لما فيه من التغرير بالنفس والمال ووجوب حفظهما"[2]. وتحتفظ الذاكرة الجمعية الشنقيطية بأحداث مؤلمة تعرض لها الحجاج إما في الذهاب أو الإياب، لعل أبرزها ما تعرض له ركب حجاج أهل تجقجة سنة 1157 هـ/1742م من خسائر في الأرواح أثناء عودتهم من الحج بسبب الوباء. ففي هذه السنة توفي الفقيه العلوي الحاج ابراهيم وأخوه الحاج محمد ضمن هذا الركب[3].

وهذا ما يفسر بأن السفر إلى الديار المقدسة لما فيه من المشقة، كان مرتبطا عند الشناقطة بقوة الإسلام والعزم على تأدية أركانه.

لذلك ظلوا دوما يحنون إلى تلك الديار ويتوقون إلى الذهاب إليها والتمتع بمزارتها. وكان لهذا التوق وهذا الحنين دواع لعل من أكثرها إلحاحا الرغبة في تأدية الحج، والتماس الأسانيد والبحث عن الإجازات وجمع المتون والكتب. وفي هذا السياق تتنزل رحلة الفقيه الشنقيطي سيدي عبد الله ولد الحاج إبراهيم العلوي إلى الديار المقدسة.

III- رحلة سيدي عبدالله ولد الحاج ابراهيم لتأدية المناسك وتأثيرها الثقافي في بلاد شنقيط:

1) نبذة تاريخة عن حياة سيدي عبدالله

هو سيدي عبدالله بن الحاج ابراهيم بن الإمام عبد الرحمن بن الإمام محمد أحمد (ولد سنة 1153 هـ / 1738م) بمدينة تجكجة الواقعة في وسط موريتانيا الحالية [4]، وقد امتاز الرجل منذ صغره ببعد النظر وسعة الخيال وسلامة التفكير، وقد تردد على أشهر محاظر

---

[1]- راجع نوازل الفقيه التيشيتي محمد فاضل الشريف، مخطوط، دار الثقافة، انواكشوط.

[2]- راجع محنض باب ولد اعبيد، مخطوط، دار الثقافة انواكشوط.

[3]- الرحالة الطالب أحمد بن اطوير الجنة، تاريخ بن طوير الجنة، تحقيق سيد أحمد بن أحمد سالم، ط 1، مركز الدراسات الإفريقية، الرباط 1990، ص 64.

[4]- التيجاني ولد عبد الحميد، سيدي عبد الله بن الحاج ابراهيم العلوي بين مقتضيات الأحوال في المجال ودوافع الرغبة في التجديد وسد الفراغ، المطبعة الجديدة، نواكشوط، 2010، ص 100.

البلاد لتلقي العلم من كبار شيوخها حتى استكمل العلوم والمعارف التي كانت المحاظر الشنقيطية تتعاطاها في زمنه. حيث أخذ العلم عن مشاهير الدرس في قطره، سيدي عبد الله بن الفاضل بن بارك الله اليعقوبي والمختار ابن سعيد الشهير بإبن بونا الجكني.

وبعد تحصيله لعلم البلد أدرك ابن الحاج ابراهيم أهمية السفر إلى ديار الإسلام بالحجاز من أجل أداء الفريضة المترتبة عليه، فأعد العدة، وركب العزم وذلك طلبا للعلم ومصادره وأسباب التأهل للإصلاح وآلياته.

يقول في هذا السياق: "والمصر لازم متقنيه تسعد: وارحل إذا حصلت علم البلد" أي أنه يقر بأهميه وضرورة الارتحال سعيا إلى تحصيل العلوم من العلماء والشيوخ الثقاة، بعد تحصيل علم البلد[1].

2- الرحلة

لقد خرج سيدي عبد الله ولد الحاج ابراهيم من بلاد شنقيط قاصدا الحجاز وهو ابن الثانية والعشرين من عمره. وقد استغرقت رحلته للحج والعلم اثنتي عشرة سنة. ويرجح أن التاريخ الفعلي لخروجه هو سنة 1182هـ /1768م، وهي السنة التي وصل فيها إلى المغرب، حيث مكث هناك ست سنوات خاصة في فاس ومراكش. وتشير بعض المصادر إلى أنه لازم خلال هذه الفترة العلامة سيد محمد بن حسن البناني والشيخ محمد التاودي بن سودة وعمر الفاسي وأمثالهما من علماء فاس ومكناس ومراكش.

وقد نال هذا الفقيه الشنقيطي حظوة كبيرة لدى السلطان المغربي سيدي محمد بن عبدالله وحظي عنده بمكانة عالية، كما كان هو يحترم السلطان ويرى فيه الإمام العادل. وقد اختاره الملك محاضرا يلقي الدروس أمامه في بعض الحلقات المسائية التي كان هذا الملك يحضرها في مجالسه العلمية، وقد أهداه مكتبة كبيرة. وكان خروجه من المغرب سنة 1187هـ/ 1773م إلى الحجاز ضمن البعثة الرسمية للمملكة، وهو ما كان يشكل وقتها جسرا مهما للتواصل الثقافي بين المغرب والمشرق.

وفي هذا الإطار أورد أحمد الأمين العمراني ما نصه: "ومن أواصر التبادل الثقافي مع المشرق ركب الحجاج الذي يتوجه سنويا بإشراف وفد رسمي ضمنه

[1]- التيجاني ولد عبد الحميد: المرجع السابق، ص 109.

عدد من العلماء، فيمر عبر عدة أقطار، ويقيم بها مدة، وخاصة في مصر في الذهاب والإياب[1].

وأثناء إقامته بمصر التقى سيدي عبدالله بمن يشار إليه من العلماء وذاكرهم وأفادهم واستفاد منهم[2].

وفي طريقه من مصر إلى الحجاز عبر البر لخص سيدي عبدالله هذه الرحلة البرية من خلال القصيدة الشعرية التالية التي يقول في مطلعها:

أصب نأى والشوق لما نأى صبـــا

عليه أتدري ما النسيم الذي صبـا؟

وتعتبر الانطلاقة من شاطئ نيل مصر والنهاية مكة المكرمة، وصف فيها الطريق، واستعرض أركان الحج وواجباته، سننه ومستحباته، واختتمها بالحديث عن زيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم.

وفي الحجاز كان سيدي عبد الله باحثا عن الكتب والمعارف متصلا بالعلماء ومجالس المذاكرات، مهتما بوصف أماكن الزيارة والعبادة في الأماكن المقدسة، ودراسة أحوال المجتمع وطبيعة البلاد وغير ذلك. فقد أورد في كتابه " نيل النجاح على غرة الصباح" أنه استقى معلوماته بالرجوع إلى العلماء والمشايخ ممن يقتدى بهم[3]. كما أشار ضمن هذا المؤلف إلى أهمية المجتمع الحجازي من خلال ذكره لبني عنزة بن وائل، الذين ذكر أنهم من أكثر عرب الحجاز يعمرون من خيبر إلى نجد، ويليهم في الكثرة حرب وهم سبعون ألفا، ومثلهم أو أكثر عتيبة الذين هم عرب مكة، وحرب عرب المدينة.

كما ذكر من خلال بعض وثائقه أنه دخل الدار المعروفة عند أهل مكة بدار الخيزران التي قال: إنها قريبة من الصفا فإذا بها لوح من رخام معلق، مكتوب فيه ما نصه: "دار الأرقم المخزومي" وهي الدار المعروفة بدار الخيزران، وذكر أن المقصود بزيارتها هو زيارة المسجد الذي يوجد فيها وهو من المساجد التي ذكرها الازرقي، وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان

---

(1)- أحمد الأمين العمراني، الحركة الفقهية في عهد السلطان سيدي محمد عبد الله العلوي، المغرب، 1996، ج1، ص 406.

(2)- محمد محمود ولد سيد عبد الله، الدر الخالد في معرفة الوالد، مخطوط بحوزتنا، ص 16.

(3)- سيدي عبد الله ولد الحاج ابراهيم، نيل النجاح على غرة الصباح، مخطوط، دار الثقافة، نواكشوط، ص 13.

متخفيا فيها، وفيها أسلم سيدنا عمر ابن الخطاب رضي الله تعالي عنه، ولعل هذا المكان على حد تعبيره أفضل الأماكن بعد دار خديجة بنت خويلد لمكث النبي صلى الله عليه وسلم فيه يدعو الناس متخفيا.

وأشار أن طول هذا المسجد ثمانية أذرع إلا قيراطين وعرضه سبعة اذرع وثلث الجميع بذراع الحديد، وفيه مكتوب "في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال".... هذا مختبأ رسول الله صلي الله عليه وسلم، دار الخيزران، وفيه مبتدأ الإسلام... [1].

وفي وسط محرم من سنة 1188هـ / 1774م أتم سيدي عبدالله زيارته للديار المقدسة بعد إكماله المناسك ثم ودع النبي صلى الله عليه وسلم بالأبيات التالية:

يا مودع القلب عند المصطفى الهادي

ودع مقطع أحشائي وأكبادي

ودع رفيقيه ثم الليث في أحد

ليث الإله ومن بالأشرف النادي

ودع نبي الهدى وابك البقيع دما

ودعه توديع أرواح لأجسادي

ودع بنيه وعباسا فقد رحلت

عنك الركاب بلى وغرد الحادي

ودع مساقط وحي كان يصحبه

جبريل إما بموعد أو بإيعادي

وهذا الارتباط الكبير للشناقطة بالمزارات الدينية بالحجاز هو الذي يفسر تعلق معظم علمائهم بالروضة المشرفة. قال هذا الفقيه الشنقيطي في كتابه "يسر الناظرين في روضة النسرين" وأقصد بتعظيم جانبه صلى الله عليه وسلم، والشوق إليه والحب والتصديق له، فإذا فعلت ذلك سلكت طريق المحققين... [2].

وقد سار على هذا النهج الكثير من الفقهاء والشعراء الشناقطة[3]. فقد قال عبد الله بن سيد محمود الحاجي أثناء حجه عندما زار القبة المشرفة:

---

[1]- التيجاني ولد عبد الحميد، مرجع سبق ذكره، ص ص 121-122.

[2]- سيدي عبد الله ولد الحاج ابراهيم " يسر الناظرين في روضة النسرين" مخطوط بحوزتنا، ص 31.

[3]- أب حيدة بن الشيخ يربان الإدريسي، أعلام الشناقطة في الحجاز والمشرق، دار النشر الدولي، ط1، 2009، ص ص 286، 417.

ما كنت مذ زمن ترجوه هذاؤه

هذا شفيع الورى بشرا هذاؤه

هذا العتيق وذا أبو الفتوح وذي

أهل البقيع أحباؤه وأبنـــاؤه

كما أنشد محمد بن محمدي العلوي(ت 1272) عندما تاقت نفسه للحج يقول:

تجلد جهد نفسك للفـراق

وكفكف غرب سافحة المآق

وجرد من عزيمك ما يـوازي

مثارات المهندة الرقــتاق

وبناء على كل ما تقدم، فإنه يمكن القول بأن رحلات الحج، وإن كان الهدف المعلن منها هو تأدية المناسك، فإنها لا تخلو من أبعاد تعليمية وتثقيفية بارزة للعيان. فالحج فرصة لتبادل الزاد المعرفي بين العلماء والفقهاء من سائر الأقطار الإسلامية، وفرصة لتصحيح وتعميق المعارف اعتمادا على الأمهات والمتون من الكتب الإسلامية النادرة. وهذا ما يجرنا للحديث عن التأثير الثقافي لهذه الرحلة في بلاد شنقيط.

3) الآثار العلمية والثقافية لرحلة سيدي عبدالله في بلاد الشناقطة:

لقد أثرت رحلة سيدي عبدالله بن الحاج ابراهيم إلى الحج وغيرها من رحلات العلماء الشناقطة تأثيرا كبيرا على الحياة الثقافية في بلاد شنقيط.

ففي سنة 1190هـ، جلب سيد عبدالله إلى بلاد شنقيط أثناء عودته من الحج، مكتبة كبيرة زاخرة بالمتون النادرة قدرت بمئات الكتب.

وقد أهدى جزءا من هذه المكتبة إلى مساجد شنقيط وتشيت. وما إن وصل هذا الفقيه مدينة تجقجة مسقط رأسه، حتى شرع في تعليم الناس أمور دينهم ودنياهم وأنكب على التأليف والدعوة والإصلاح.

لقد شرع في تأليف أول متن له في علم البلاغة سنة 1191هـ سماه "نور الأقاح" وبدأ شرحه سنة 1194هـ، وسماه فيض الفتاح على نور الاقاح وانتهى من شرحه 1198 هـ، اعتبره المدخل الذي تعرف من خلاله دقائق العربية أسرارها، ويكشف عن وجوه إعجاز القرآن أستارها. وقد تناول المؤلف في هذا لكتاب العلوم الثلاثة: (علم المعاني، علم البيان، وعلم البديع)، وذلك بقوله في مقدمة الكتاب:

وأستعين الله في نيل النجـــاح

في رجز سمينه نور الأقـاح

.نظمت فيه الدر في سلك منيـع

من المعاني والبيان والبديـع

على طريق لازب وجامـــع

للحشـو والتعقيد دأبا مانـع

إذ عندها يظهر سر القـــرآن

ويكمل الدين ويبدو البرهـان[1].

وقد كان هذا الكتاب واسع الانتشار في معظم المكتبات الشنقيطية، حيث كان يدرس في جميع المحاظر، نظرا لأهمية علم البلاغة ودوره في فهم القرآن وإعجازه، والعربية وآدابها.

في هذا المضمار، يقول سيدي عبد الله " بل علوم الأدب أولى من علوم الطب لأنها لإصلاح الدين إذ لا يفهم كلام الله تعالى وكلام رسوله إلا بها، وعلى قدر رسوخ المرء فيها ورسوخه في الفقه"[2].

وخلال سنة1192، الف سيدي عبدالله ولد الحاج ابراهيم كتابه المسمى: "طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسائل العمل"، الذي ضمنه رؤيته للإصلاح وهي في الواقع تعتبر ثورة صريحة على العلماء في القطر الشنقيطي، نظرا لاعتمادهم التقليد الأعمى وعدم اهتمامهم بالتجديد والاجتهاد. ولهذا يقول في مطلع هذا الكتاب: "هذا وإني لما رأيت بلاد المغافرة معطلة الرسوم يتجاوب في عرصاتها الصدى والبوم، كما تناوح يوم الريح عيشوم، لبعد أطرافها من أطراف العمارة ومجاري ينابيع الحكم والإمارة وطلبتها في المرتبة الثانية، وهي الإقتداء... ولم تتقيد الفتوى، والحكم بعدد محصور، ولم يكترثوا بالميز بين المردود والعمل المنصور نهضت همتي - مع قلة البضاعة - ناسخا ما يروج في أيدي الباعة لأبين جهة الهدف، والغرض، فيصب من رمي الوجه المفترض" [3].

---

[1]- سيدي عبدالله ولد الحاج ابراهيم، فيض الفتاح على نور الأقاح، الإمارات العربية المتحدة، 1999، ج1، ص 13.

[2]- راجع التيجاني بن عبد الحميد، البعد الثقافي الشنقيطي وجسور تواصله مع الرافد المغربي، المركز الثقافي المغربي، نواكشوط، العدد 4، ص14.

[3]- سيدي عبد الله ولد الحاج ابراهيم، طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض مسالك العمل، ط1، انواكشوط 1995، ص4.

هذا علاوة على كتابه" مراقي السعود الذي ألفه وفق مقتضيات الأحوال في البلد، حيث يقول في مطلعه:

هذا وحين قد رأيت المذهبا
رجحانه له الكثير ذهبا
وما سواه مثل عنقا مغرب
في كل قطر من نواحي المغرب
أردت أن اجمع من أصوله
ما فيه بغية لذي فصوله.

وقد شرحه بشرح أسماه "نشر البنود " الذي انتهي منه سنة 1207 هـ. وهو عبارة عن خلاصة الخلاصة في مجال علم الأصول كذلك. يقول في خاتمة كتابه نشر البنود على مراقي السعود:

انهيت ما جمعه اجتهادي
وضربي لأغوار مع الأنجادي
مما أفادنيه درس البرره
مما انطوت عليه كتب المهرة[1].

وهذا دليل واضح بأن الرجل قد أتى بزبدة اجتهاده وبذل كل طاقاته في تحصيل علم الأصول من خلال تردده على العلماء البارزين ومطالعته كتب الفقهاء الماهرين في شتى المعارف، وقد بين مذهب مالك في الأصول بما فيه الكفاية من أجل أن ينتفع به أهل المالكية خصوصا، وغيرهم عموما. وذلك بإعتماده على كتاب التنقيح للقرافي المالكي وشرحه له المسمى تنقيح الفصول في علم الأصول، وقد جمع فيه مسائل المحصول للإمام فخر الدين الرازي ومسائل كتاب الإفادة للقاضي عبد الوهاب المالكي، وكتاب الإشارات للباجي وكلام إبن القصار في الأصول وهما مالكيان. كما أحاط بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي وزبدة ما في شرحه على مختصر ابن الحاجب ومنهاج البيضاوي مع زيادات كثيرة على ذلك[2].

ولقد لقي هذا التأليف مراقي السعود وشرحه نشر البنود صدى كبيرا على الساحة الثقافية الشنقيطية حيث اهتم بهما العلماء الشناقطة منذ أن ألفهما صاحبهما. فلقد فاقت شهرتهما شهرة

[1]- سيدي عبدالله ولد الحاد ابراهيم، نشر البنود شرح مراقي السعود، ج 2، تحقيق محمد الأمين ولد محمد بيب، ط1، الإمارات العربية المتحدة، 2005، ص 666.

[2]- سيدي عبد الله ولد الحاج ابراهيم، نشر البنود شرح مراقي السعود، مصدر سبق ذكره، ص 667.

معظم ما ألفه علماء المنطقة في هذا المجال، وأقبل العلماء والطلاب على دراستهما باهتمام كبير، لأن الكتاب يعالج بصفة شمولية كيفية الاستدلال على الأحكام.

وفي مجال الحديث ألف سيدي عبد الله كتابين: أحدهما سماه هدى الأبرار على طلعة الأنوار سنة (1201هـ) وهو يكتسي أهمية كبيرة بحكم أن علم الحديث هو المصدر الثاني لأصول الشريعة بعد كتاب الله العزيز، وقد كانت الساحة العلمية والثقافية في بلاد شنقيط بحاجة إلى مثل هذا الكتاب الذي إتسم بالشمولية من حيث تناوله لجميع المصطلحات والأقسام المتعلقة بالحديث، وقد أتم المؤلف هذا الشرح سنة 1205 هـ، وقد استهله بما يلي:

(لما كان علم الحديث أصلا من الأصول، ولا يكون لأكثر الأحكام دونه حصول، إذ عليه مدار الحديث الذي جعله الله للقرآن سلما يخصص عامه ويبين ما كان منه مجملا، وكان في هذه البلاد كالكبريت الأحمر، أقوى منه كل بلد وأقفر، ندبني إلى منظومة فيها زوال تلك الهوة رجاء الفوز منه تعالى بالقربة، والأمن في القبر والحشر والجسر من الكربة. ثم لما من الله تعالى بتلخيصها وتهذيبها بعد تخليصها، ندبني إكمال المرام إلى شرح سهل يشفي الغرام يسمى "هدي الأبرار على طلعة الأنوار"....)[1].

يقول في هذا السياق:

أسأل الله نظما مختصر

يناسب المقام خال من كدر

يسمى لذا بطلعة الأنوار

في علم آثار النبي المختار[2].

يعني أنى لما رأيت قصر الهمم عن الألفية سألت الله تعالى أن يعينني على نظم مختصر للألفية، حاو زيادات كثيرة ليست فيها، يناسب المقام أي حال أهل الزمان، لتوسطه بين طرفي الإفراط والتفريط من صفة ذلك المختصر أي خال من كل ما يكدره على قارئه كالحشو المفسد والتعقيد اللفظي والمعنوي والإخلال والتطويل.

أما الكتاب الثاني فقد أسماه غرة الصباح وشرحها نيل النجاح" وهو عبارة عن

---

[1]- سيدي عبدالله ولد الحاج ابراهيم، هدى الأبرار على طلعة الأنوار، ط 2، مطبعة الكرامة، الرباط 2003، ص 9.

[2]- نفس المصدر السابق، ص 16.

اختصار لألفية العراقي في الحديث ألفه سنة 1203 هـ.

ولم تقتصر مؤلفات الرجل عند هذا الحد، بل شملت مجالات متعددة، كالفقه والعبادات والوعظ والإرشاد والتوحيد والفتوى والقراءات والتصوف والأنساب والسير والشعر والنثر....الخ.

ولهذه الأسباب، فقد امتازت مدرسة سيدي عبد الله ولد الحاج ابراهيم التي أسسها في بلاد الشناقطة، بنزعتها التجديدية، التي شملت أكثر من اختصاص وخاصة في مجال أصول الفقه وأصول الحديث ومصطلحه، وقد جمعت في اهتماماتها بين العلوم الشرعية ووسائلها المختلفة.

وقد درست هذه المدرسة جميع الفنون وأقبل عليها الطلاب من جميع نواحي بلاد شنقيط وخارجها. وقد كان هذا الفقيه يدرس في الفقه مختصر خليل، وتحفة ابن عاصم ورسالة ابن ابي زيد القيرواني، وابن عاشر والأخضري، كما كان مطلعا على أمهات الكتب كلها، ويفسر في الأصول ابن السبكي، ويفسر في القواعد المنهج والتكميل، وفي مصطلح الحديث ألفية العراقي، وفي الروايات الشاطبية والدر اللوامع والتفصيل لإبن غازي في العشر الصغير، وفي الحديث البخاري ومسلم، والموطأ والجامع الصغير، وفي العروض الخزرجية، ونظم ابن غازي على المتدارك، وفي التصوف الحكم لابن عطاء الله، وفي الوعظ العلوم الفاخرة في علوم الآخرة. وكان يعتمد في التوحيد على مصنفات السنوسي الكبرى والوسطى والصغرى وشروحها.

هذا إضافة إلى تدريس القرآن وتفسيره في كل الأوقات[1]. وقد خرجت هذه المدرسة ضمن رعيلها الأول كوكبة من العلماء الأجلاء طار ذكرهم في الآفاق وانتفع بعلمهم خلق كثير من جميع مناطق البلاد. وقد ذكر مؤلف كتاب الدر لخالد في حديثه عن الإقبال الكبير على هذه المدرسة ما نصه: "أنتفع به رحمه الله خلق كثير بالمباشرة والوسائط ولاسيما من ولاته إلى مرسى السفن على جهة الغرب، فإنه كان عمدة أهل مالكي المذهب حاضرهم، وباديهم " [2]. وهكذا فقد عم تأثير هذه المدرسة على كل القطر الشنقيطي من خلال فطاحلة

---

[1]- محمد محمود ولد سيدي عبدالله، الدر الخالد في معرفة الوالد، مخطوط بحوزتنا.

[2]- نفس المصدر السابق.

العلماء التي خرجت، والذين نشروا العلم في جميع مناطق البلاد. ومن بين هؤلاء نذكر على سبيل المثال لا للحصر:

- الشيخ محمد الحافظ بن المختار بن حبيب العلوي (ت 1247هـ/1831م).
- عبد الحميد بن الفاضل بن محمد بن سيدي الحاج بن المختار الجكني، (كان حيا سنة 1220 هـ/ 1804م).
- الطالب أحمد بن اطوير الجنة الحاجي الواداني (ت 1265هـ/1849م)
- سيد محمد بن اعل بن المختار العلوشي الداودي (ت 1274هـ/ 1857م)
- صالح بن عبد الوهاب الناصري (ت 1271هـ/ 1854م)
- أعمر بن الفاضل بن احمد بن بد الإبيري البركني (ت 1284هـ/1867م)
- غالي ولد المختار فال بن أحمد تلمود البصادي (ت 1240هـ/1824م)، وغيرهم كثير [1].

وخلاصة القول فإن التأثيرات الثقافية لحركة الحجيج في بلاد الشناقطة هي تأثيرات متنوعة، وتتعدد بتعدد البئات التي تنتمي إليها الروافد الثقافية. كما أن تداخل هذه الروافد ترك بصماته واضحة في الحياة الثقافية للشناقطة، حيث كان إمامهم في الفقه مالك ابن أنس وهو مدني، وإمامهم في القرآن هو نافع إبن عبد الرحمن الليثي وهو مدني، أما إمامهم في العقيدة هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وهو عراقي بصري، وفي النحو إمامهم الخليل ابن أحمد وتلميذه سيبويه وهما بصريان.

ولا شك أن هذا التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب من جهة وسكان الصحراء من جهة أخرى، من خلال حركة الحج والقوافل، كان له الفضل الكبير في تمكين الشناقطة من استجلاب الكتب والمتون العلمية وتدعيم جسور التواصل الثقافي والاجتماعي والاقتصادي بين جميع شعوب المنطقة.

---

[1]- راجع التيجاني بن عبد الحميد، سيدي عبدالله بن الحاج ابراهيم العلوي بين مقتضيات الأحوال في المجال والرغبة في التحديد وسد الفراغ، مرجع سبق ذكره، ص ص 182 – 194.

أنماط المآذن بمساجد المدن التاريخية في موريتانيا

(دراسة تاريخية وأثرية)

د. أحمد مولود ولد أيدّه

التمهيد

خلفت لنا آثار العمارة الإسلامية أنماطا متعددة من أشكال المآذن، رغم أن المئذنة[1] لم تكن من عناصر العمارة الأصلية للمساجد، فالمسجد الأول الذي بناه الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة لم تكن له منارة، وكان تشييد أول مئذنة في العمارة الإسلامية بمسجد الفسطاط سنة 52هـ/672م أثناء ولاية عمرو بن العاص على مصر. ثم تنوعت أنماط المآذن على امتداد الرقعة الجغرافية لبلاد الإسلام، إذ طبع كل مجال جغرافي نمط مآذنه بأشكال معمارية تختلف من الشرق الأدنى إلى الشرق الأوسط وصولا إلى مصر وبلاد المغرب وصحرائها وببلاد السودان أيضا. ولا يخفى في هذا السياق دور المعطى المناخي في تحديد أشكال العمارة وأنماطها، إضافة إلى المحددات الروحية والفنية المؤثرة بدورها. ولذلك تعكس أنماط المآذن في العمارة الإسلامية أشكالا متنوعة، تختلف من مجال جغرافي إلى آخر. والواقع أن ظهور المئذنة بضفاف نهر النيل (مصر) يدفع إلى التساؤل عن تأثر بعض المآذن الإسلامية بنمط الشكل الهرمي الناقص، إذ شكّلت الأبراج ذات الجذع الهرمي - التي تُمثل منارة الإسكندرية أقدم نموذج لها- مصدر اقتباس في تصميم عدد من المآذن التي شيدت على منوالها بالغرب الإسلامي، لعل من أقدمها مئذنة جامع عقبة بن نافع بالقيروان، ولا يخفى أن عمارة مصر القديمة مارست تأثيرا بالغا على العمارة

(1) وظف تعبير صومعة في العصر الإسلامي الأول للدلالة على المئذنة، ولا يزال استعمال تسمية الصومعة ببلاد المغرب أكثر شيوعا من المنارة أو المئذنة، إلا أننا اخترنا توظيف تعبير المئذنة في هذه الدراسة، لكونه اسما صيغ من فعل أذّن ليدل على الموضع الذي يرفع منه الأذان.

الدينية الإسلامية ببلدان شمال إفريقيا خصوصا في مستوى تصميم أشكال بعض المآذن العتيقة.

تُمثل مساجد شنقيط وتيشيت وودان وولاته أبرز ما وصل إلينا من آثار معالم العمارة الإسلامية، وباستثناء مئذنة مسجد ولاته فإن أنماط مآذن هذه المساجد تتقاطع في تصميمها مع نمط المئذنة الصحراوية ذات الجذع شبه الهرمي، ويبدو أن المآذن بصحراء المغرب الإسلامي لم تكن بمنأى عن تأثير نمط المآذن بضفاف نهر النيل، فقد لاحظ هنري ترّاس[1] أن بعضا من معالم العمارة الصحراوية تُظهر رغم بساطتها، تأثرا واضحا بملامح عمارة مصر الفرعونية من خلال شكل المآذن، التي ترتكز على جذع شبه هرمي، ولا غرابة أن نرصد ذات التأثر أيضا بمآذن واحة سيوه (الشكل 3) بالصحراء المصرية[2] المحاذية لمراكز هذه الحضارة القديمة، غير أن وجود مآذن ذات شكل هرمي ناقص بمنطقة وادي المزاب بالجزائر(الشكل 1) يدفع للتساؤل عن أصولها، وإن كان مرسيل مرسيه[3] قد أرجعها إلى جذور بيزنطية أو ساسانية، فمن الثابت أن النمط الذي اقتبست منه أشكال هذه المآذن وجد قبل دخول الإسلام إلى المنطقة[4] على افتراض أن حضارة مصر الفرعونية أثرت في بعض ملامح عمارة الصحراء. ولعل هذا يتفق مع ما خلُص إليه المؤرخ السينغالي الشيخ آنتا جوب[5] من خلال تحليله لعناصر من الثقافة المادية السودانية منتهيا إلى أن الأمة الزنجية كانت قد تلقت منذ فجر التاريخ مؤثرات توحي أنها كانت على صلات بالحضارة المصرية القديمة، وأن من بين تلك المؤثرات أنماط معمارية مثل التي تأثرت بها أشكال بعض مآذن المساجد التاريخية السودانية من خلال محاكاتها للشكل الهرمي.

ويوحي النمط المعماري لمئذنة مسجد ولاته بقرابة جلية بنمط المآذن

---

(1) TERRASSE (Henri), *Kasbas berbère de l'Atlas et des Oasis*, Paris, 1938, p.70.

(2) النحّاس (أسامة)، عمارة الصحراء، القاهرة، (بدون تاريخ)، ص.98 و125-128.

(3) MERCIER (Marcel), *La civilisation urbaine du Mzab*, Alger, 1932, p.95-96.

(4) ENGESTROM (Tor), « Origin of pre-Islamic architecture in west-Africa », *Ethnos*, 1959, vol.24 (n°1-2), p.65.

(5) DIOP (Cheikh Anta), *Nation nègres et culture: de l'antiquité nègre Egyptienne aux problèmes culturelle de l'Afrique noire*, Paris, 1955, p.23.

السودانية، أكثر من مآذن مساجد بقية المدن التاريخية الأخرى (شنقيط وتيشيت وودان) وذلك بحكم موقع ولاته على تخوم بلاد السودان. كان قد صنّف سرجيو دومينان[1] مآذن المساجد التاريخية ببلاد السودان إلى أربعة أنماط وزعها تبعا لأربعة مناطق جغرافية بالمجال السوداني: النمط الأول تمثله مآذن تنبكتو إضافة إلى مآذن مساجد قاوه وأكّاديز، وتتشكل مآذنها من كتلة لا يمكن تمييزها من بين الوحدات المعمارية المحيطة بها، وهذا النمط من المآذن يسجل ارتفاعا ملحوظا مقارنة بالوحدات المحيطة به، ومآذنه ذات شكل هرمي ناقص. أما النمط الثاني فهو نمط مآذن حاضرة جنه، ويمتد تأثيره إلى أبعد من ضفاف نهر النيجر ويشمل مساجد موبتي وسان وديا، ومما يميز هذا النمط وجود ثلاثة مآذن في مستوى جدار القبلة أطولها الوسطى في حين أن المئذنتين اللتين إلى يمينها وشمالها أقل ارتفاعا منها. النمط الثالث تمثله مساجد منطقة نهر باني القديمة والتي اندثر جلها، بالإضافة إلى مساجد شمالي كوت دي إفوار وبوركينافاسو العتيقة. أما النمط الرابع فما تزال توجد منه نماذج قليلة بدولة غانه بمنطقة كنغ، وتصميم مآذنه عبارة عن كتلة واحدة بها أبراج ناتئة ذات شكل هرمي غير مكتمل.

ويرى المستشرق الألماني جوزيف شاخت[2] أن المآذن ذات الشكل الهرمي الناقص المهيمن على شكل المآذن الصحراوية، ربما انتقل إلى غرب الصحراء من منطقة وادي المزاب عبر بلاد السودان، ويفترض هذا الباحث أن التجار الإباضيين (الخوارج) الذين كانوا يتحكمون في التجارة الصحراوية خلال العهد الوسيط، هم من نقلوا جوانب من هذه العمارة الدينية[3] إلى المناطق التي عاشوا في قاوه وغانة وأودغست وغيرها. وكان ابن خلدون[4]

---

[1] DOMINAN (Sergio), *Architecture soudanaise: Vitalité d'une tradition urbaine et monumentale*, Paris, 1989, p.23-24.

[2] SCHACHT (Joseph), « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », *Travaux de l'institut des recherches Sahariennes*, 1954, tome XI, p.19.

[3] BONETE (Yves), « Notes sur l'architecture religieuse au M'zab », *Cahiers des arts et techniques d'Afrique du Nord*, n°6, 1961, p.88.

[4] ابن خلدون (عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان

قد أشار إلى فقدان صنعة البناء ببلاد السودان، مما يعزز فرضية أن يكون ذلك التأثير وافدا إلى السودان عبر وادي المزاب، وحسب ما نقل مارسل مرسيه[1] عن موريس دولافوس أن السودانيين هم الذين شيدوا عمارتهم على منوال المزابيين، ولذلك فإن تأثير العمارة الإباضية على العمارة الدينية ببلاد السودان جليٌ[2] وقد تسربت جوانب منه إلى العمارة الصحراوية – المجاورة- وهو تأثير نلمسه على وجه الخصوص في نمط مئذنة ولاته، وبصورة أقل حدّة بمآذن مساجد قصور شنقيط وتيشيت وودان.

وقد افترض مرسيل مرسيه[3] أن أقدم مسجد شيدت به مئذنة في بغرب إفريقيا هو الجامع الذي بناه أبو إسحاق الطويجن[4] لملك مالي منسا موسى سنة 723هـ/1323م. واعتمادا على هذا الافتراض خلُص جوزيف شاخت[5] أن مئذنة ذلك المسجد ربما كانت النموذج الذي انتشر من خلاله نمط المآذن ذات الشكل الهرمي ناقص إلى أماكن أخرى من بلاد السودان والصحراء المجاورة لها. بيد أننا نرى أن هذا الطرح قد لا يستقيم كرونولوجيا، باعتبار أن غانة سابقة لمالي، كما أن حفريات كومبي صالح (موقع مدينة غانه) كشفت آثار مسجد اعتبره جان دوفيس[6] من أقدم ما

الأكبر) بيروت، 1959، (المجلد السادس) ص.416.

(1) MERCIER (Marcel), « Note sur une architecture berbère Saharienne », *Hespéris*, 1928, tome VII, p.424.

(2) SCHACHT (J.), « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », op.cit.p.15-16.

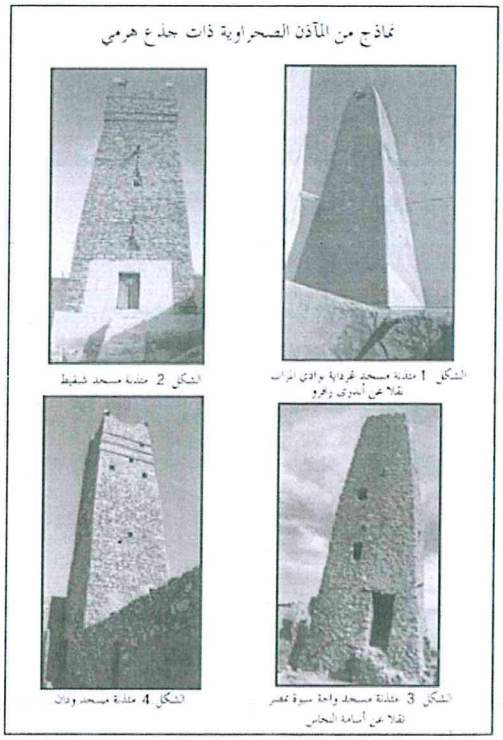
(3) MERCIER (M.), « Note sur une architecture berbère Saharienne », op.cit.p.423.

(4) ذكر ابن خلدون أن منسا موسى ملك مالي جلب معه عند عودته من الحج من وصفه بشاعر الأندلس إبراهيم بن محمد الأنصاري المعروف بالطويجن أبو إسحاق وعهد إليه بتشييد قاعة بقصر الملك لها قبة مربعة الشكل، ثم كافأه بإثنى عشر ألف مثقال من الذهب عند اكتمال تشييده ذلك المعلم. راجع: ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ...، (المجلد السادس) م.س.ص.415-416. وقد ذكر بعض الدارسين أن أبا إسحق الطويجن قد شيّد بالإضافة إلى قصر ملك مالي جامعا بمدينة قاوة ومسجدين آخرين بحواضر جنه وتنبكتو. راجع: JACQUES-MEUNIE (Dominique), *Cités anciennes de Mauritanie*, Paris, 1961, p.118.

(5) SCHACHT (J.), « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », op.cit.p.24.

(6) دوفيس (جان)، "الفن الإسلامي والتأثيرات الفنية الإسلامية في شعوب إفريقيا

وصل إلينا من المعالم الدينية التي ترجع إلى المراحل الأولى للإسلام بمنطقة غرب إفريقيا. كما كشفت حفريات أودغست عن آثار مسجد يبقى أقدم أيضا من المسجد الذي بناه أبو إسحاق الطويجن لمنسا موسى ملك مالي سنة 723هـ/1323م.



الشكل 1 مئذنة مسجد غودالية بوادي ايراب نقلا عن أحمدو وبحرو

الشكل 2 مئذنة مسجد شنقيط

الشكل 3 مئذنة مسجد واحة سوة تحضر نقلا عن أسامة البحاس

الشكل 4 مئذنة مسجد ودان

ويعتقد سيرج روبير[1] أن مئذنة مسجد أودغست التي تم رصد ركامها في زاوية صحنه، قد شيّدت على نمط مئذنة جامع عُقبة بن نافع بالقيروان! ومهما يكن من أمر فإنه لا يخفى تأثير نمط المآذن المغربية الصحراوية ومآذن الساحل السوداني على عمارة المآذن التي وصلت إلينا مكتملة البناء بمساجد شنقيط وتيشيت وودان وولاته.

1- مئذنة مسجد شنقيط

تُعد مئذنة شنقيط أكثر عناصر التراث المعماري رمزية[2] لدى الموريتانيين المحدثين. وهي من أجمل مآذن مساجد هذه القصور وأحسنها صِنعة، وتقع هذه المئذنة بمؤخرة الزاوية الجنوبية الغربية لبيت الصلاة، وهي عبارة عن برج مربع الزوايا ذي جذع هرمي ناقص،

السوداء"، ضمن: الفن العربي الإسلامي، تونس، 1995، الجزء الثاني، ص. 399-402.

[1] ROBERT (Serge), « Archéologie et Bilad Es-Sudan à l'époque almoravide », *Actes du colloque sur le mouvement Almoravide*, Nouakchott, 1997, p.125.

[2] ترمز هذه المئذنة لدى كثير من الموريتانيين المحدثين إلى الماضي المشرق للثقافة ببلاد شنقيط خلال القرنين 12هـ/18م و13هـ/19م ولذلك تُوظّف صورتها اليوم في جُل الشعارات المتعلقة بالثقافة العربية-الإسلامية.

وترتكز على قاعدة مربعة يبلغ ارتفاعها (1.25م) وتتراوح أضلاع القاعدة التي تنبني عليها (5 أمتار) بالنسبة للضلع الجنوبي، لينقص قليلا الضلع الغربي القاعدة الذي به مدخل المئذنة، إذ لا يتجاوز (4.70 م) في حين أن أضلاع المئذنة عند تجاوز قاعدتها أعلى مع هيكل الصومعة تتراوح ما بين (4.50 م) بالنسبة للضلع الشمالي و(4.30 م) للضلع الغربي، وقد لاحظ سيرج روبير[1] مَيْلا طفيفا في جدار المئذنة نتيجة ما وصفه بانتفاخ في بطن قاعدتها، إذ تبدو وكأنها تميل نحو اتجاه القبلة، وهو يُمكن ملاحظته بوضوح من جهة الجانب الغربية (الشكل 42) وقد تكون هذه المئذنة شُيدت على ربوة - بالنظر إلى الطبيعة الرملية للموقع- وربما أريد لها أن تكون بمكان مرتفع، دون مراعاة للجوانب الفنية المعمارية الدقيقة.

وينبني هيكل المئذنة على دعامة مغروسة بوسطها تمتد من قاعدتها إلى قمتها، وتشكل هذه الدعامة وبمعاضدة الجدران المبنية نقطة ارتكاز السلالم، التي تحفُّه بصورة شبه حلزونية. ولا يتجاوز ارتفاع هذه المئذنة عشرة أمتار، ويبدو لنا أن عدم المغالاة في ارتفاع هذه المئذنة مقارنة بمآذن تيشيت (16م) ووادان (15م) يُعد من أسباب تماسكها، مما ساعد على بقائها قوية صامدة مدّة أطول من تلك الصوامع الفارعة نسبيا التي تداعت مرارا. ويُلاحظ أن سطح المئذنة العلوي لا يقع في مستوى قمة ارتفاعها تماما، بل يقع في حدود ثمانية أمتار فقط من ارتفاعها، إذ تعلوه حواف جدران يصل ارتفاعها مترين تقريبا، أما زوايا تاج المئذنة فتربو عن حواف جدران سطحها ويصل ارتفاعها (90 سم) وهذه الزوايا مرصوفة بحجارة صغيرة على شكل متعرج تنازليا، تعلوها أربعة قضبان ذات عنق خشبية، في مستوى كل زاوية، عُلقت على قمة كل واحدة منها بيضة نعامة تزين زاوية من الزوايا.

بينما يخترق وسط سطح المئذنة ذروة الدعامة التي يرتكز عليها سُلّمها، ويصل ارتفاع هذه الذروة فوق السطح (2.10م) وتتراوح أضلاع قمة المئذنة ما بين (3.30م) إلى (3.50م) في حين أن تاج هذه المئذنة عبارة عن عمامة مربعة الشكل تعلوها ثلاثة أطناف

[1] DEVISSE (Jean) et ROBERT (Serge et Denise), *Villes anciennes de Mauritanie*, Paris, 1975, p.27.

متراكبة مع بروز كل منها على شكل نتوءات.

ولئن اعتبر بعض الدارسين[1] أن هذه المئذنة تُمثل الجزء الوحيد المتبقي من المسجد الأصلي، على افتراض أنها لم يلحقها أي تغيير منذ بنائها لأول مرة، إلا أنها في الحقيقة قد طالتها ترميمات، قد تُعد بسيطة مقارنة بما لحق مآذن مسجدي ودان وولاته من إعادة بناء، في حين بقيت مئذنة شنقيط صامدة على امتداد القرن العشرين، ولم تخضع سوى لترميمات معدودة، وإن كان سيرج روبير[2] قد أشار إلى أن هذه المئذنة خضعت لعملية ترميم شبه كلية مطلع القرن العشرين، غير أننا لم نجد ما يؤكد ذلك. ولا تخلو هذه المئذنة من عناصر زخرفة، فالزوايا الأربع لتاجها مزيّنة ببيض النعام، كما أن قمتها مُكلّلة بنتوءات متراكبة (الشكل 5، 6) وإضافة إلى ذلك تحمل هذه المئذنة عناصر زخرفة بواجهات جدرانها الغربية والشرقية والشمالية (الشكل 7) ففي مستوى علو الواجهة الغربية نجد شكلين متراكبين من نمط زخارف تيشيت الحجرية، أحدهما يعلو مدخل المئذنة مباشرة، وهو عبارة عن شكل (كفية) على هيئة هرم بخطوط منعرجة في قلبه مثلث صغير، ينتصب على عنقه مثلث يحتوي بدوره على ثلاثة مثلثات صغيرة متراكبة. أما الشكل الثاني فيقع على ارتفاع من الشكل الأول بمستوى صدر المئذنة ويعلوه ميزاب، وهو عبارة أيضا عن شكل (كفية) على هيئة هرم ناقص بخطوط متعرجة في داخله مربع صغير، ويوجد نفس هذا الشكل بمستوى وسط المئذنة، بالواجهتين الشرقية الشمالية، وتُمثل

هذه الزخارف المتواضعة في ذات الأوان زخرفة ومصدر لتهوية وإنارة المئذنة. وقد انتبه ريمون موني[3] لهذه الأشكال الزخرفية ونشر رسوما لبعضها، في حين شبّهها سيرج

---

[1] OULD CHEIKH (Abdel Wedoud) et LAMARCHE (Bruno) avec la collaboration de SAAD (Mohamed El-Mokhtar), *Deux Villes anciennes de Mauritanie: Ouadane et Chinguetti*, Nouakchott, 1995, p.110.

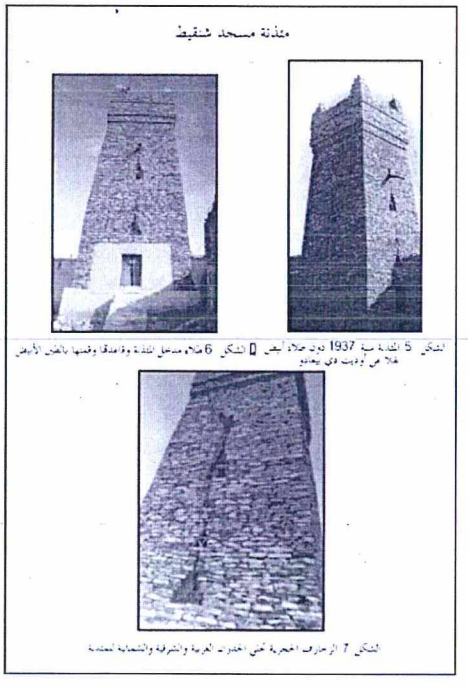
[2] DEVISSE (J.) et ROBERT (S. et D.), *Villes anciennes de Mauritanie*, op.cit.p.27.

[3] MAUNY (Raymond), « Notes d'histoire et d'archéologie sur Azougui, Chinguetti et Ouadane », l'*IFAN*, tome XVII, série, (n°1-2), 1955, p.151.

روبير[1] بوجه من الوجوه بالمقرنص ذي الشكل الهندسي المعروف في الزخارف الإسلامية.

2 - مئذنة مسجد تيشيت

هذه المئذنة ذات شكل مُميّز خصوصا في مستوى قمتها، إذ أن تاجها يأخذ شكل قلنسوة حجرية مربعة (الشكلين:8 و9) وتمثل هذه المئذنة برجا مربع الزوايا، ينتصب جنوب غربي بيت الصلاة القديمة بالمسجد (الشكل 10)



وترتكز على قاعدة مربعة يبلغ ارتفاعها (1.57م) ويتراوح طول أضلاع هذه القاعدة ما بين جهاتها الجنوبية (5.11م) الشمالية (5.13م) الشرقية (5.17م) والغربية (5.11م) في حين تصل مقاييس أضلاع أسفل المئذنة عند تجاوز القاعدة، ما يلي: الضلع الجنوبي (4.56م) الشمالي (4.61م) الشرقي (4.57م) والغربي (4.57م). ويتم ولوج المئذنة بواسطة باب مرتفع بحجم ارتفاع القاعدة بالجهة الغربية، قبل أن يتم الصعود لمدخل السُّلم المؤدي إلى قمة المئذنة، الذي شُيِّد بالارتكاز على دعامة تشغل ثلثي مساحة المئذنة من الداخل.

ويصل ارتفاع هذه المئذنة 16 مترا[2] وهي تلقي بظلالها على كامل القصر، ولا شك أن استخدام الحجارة في بناء برج بهذا الطول وبتقنيات متواضعة، أمر يصعب معه ضمان تماسك البناء لفترة طويلة، ولذلك فإنها لم تصمد طويلا، وكانت موضعا لعدد من الإصلاحات المتتالية، وآخر ترميم

[1] DEVISSE (J.) et ROBERT (S. et D.), *Villes anciennes de Mauritanie*, op.cit.p.27.

[2] من المتواتر عليه لدى البنائيين بتيشيت أن ارتفاع المئذنة هو مجموع أضلاعها الأربعة السفلية التي ترتكز عليها والتي تشكل تقريبا (4 م×4 م =16 م) والواقع أن طول بعض أضلاعها الأربعة يفوق أربعة أمتار.

أشارت إليه الحوليات[1] لهذه المئذنة في سنة 1326هـ/1909م، ثم توالت ترميماتها على امتداد القرن العشرين خلال سنوات 1942 و1947 وكان ترميمها الأخير في الثمانينيات من القرن المنقضي. وكانت دومنيك جاك مونيه[2] قد لاحظت عند زيارتها لتيشيت سنة 1948 أن ترميم الجزء العلوي من المئذنة الذي أنجز سنة 1947 غير جيد (الشكل 8) وقد لاحظنا عند زيارتنا للحاضرة وجود تصدُّع في مستوى قمة هذه المئذنة بالزاوية اليسرى من الجهة الشمالية الشرقية، يتجلى ببروز شرخ يمتد إلى حدود مترين ابتداء من قمة جدار المئذنة صوب الأسفل، بيد أن مستوى انفراج الشرخ يتسع في الأعلى ويضيق أسفل القمة مما يهدد بسقوط هذا الجزء من المئذنة إن لم يتم ترميمه.

ويبدو أن مسجد تيشيت الذي أسسه الشرفاء بقي مدّة طويلة دون مئذنة، ومما يؤكد تأخر تشييد مئذنته ما لاحظته أوديت دي بيغادو[3] من أن تيشيت التي ذكرها ليون الإفريقي[4] قد لا تكون هي ذات الحاضرة التي بين أيدينا، باعتبار أنه لم تكن لتفته ملاحظة حجم وشكل مئذنة مسجدها المميزة -لو أنه زارها فعلا- ولم تطرح الباحثة احتمال أن يكون بناء المئذنة حصل في وقت لاحق، وكان يفترض بها أن تتنبه لذلك. وقد ذكر ابن أمبوجه[5] أن ماسنه هم "من بنوا صومعة المسجد وهي المنار الأعظم" لكنه لم يُشر إلى تاريخ بنائها، إلا أنه ذكر أن سنة 1258هـ/1842م شهدت بناء مسجد تيشيت[6] ولم يحدد أي أجزاء المسجد التي تم بناؤها، وعموما فإن هذه الإشارة تتطابق مع ما

---

(1) OULD MAOULOUD (Mohamed), « Nouvelle traduction de la chronique de Tichitt », *Histoire de la Mauritanie: essais de synthèse*, Nouakchott, 1999, p.81.

(2) JACQUES-MEUNIE (D.), *Cités anciennes de Mauritanie*, op.cit.p.68.

(3) PUIGADEAU (Odette Du), « Arts et coutumes des Maures (II) », *Hespèris-Tamuda*, tome IX, 1968, p.398-401.

(4) ليون الإفريقي (الحسن بن محمد الوزان)، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت، 1983، ج2، ص.115-116.

(5) ابن أمبوجه (عبد الله بن محمد بن محمد الصغير)، فتح الرب الغفور في ذكر تواريخ الدهور، تحقيق: محمد الأمين ولد سيد المختار، (مذكرة لنيل المتريز في التاريخ)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نواكشوط، 1995، ص.35.

(6) المصدر السابق.ص.82.

ورد في **حوليات تيشيت**[1] من أن تاريخ بناء المئذنة كان سنة 1258هـ/1842م، ويبدو أن ماسنه أرادوا من خلال تشييدهم لهذه المئذنة، أن يعوضوا عن بعض مما جنته أيديهم من خراب ماحق بتيشيت تلك السنة، التي كسروا خلالها جُل دور الشطر الشمالي من الحاضرة[2] الذي يسكنه الشرفاء. ولعل مما ساعد قبيلة ماسنه في تشييد هذا المعلم وجود بنائين مهرة من بينهم سيدي ولد امهادي (توفي 1283هـ/1866م) الذي أشارت الحوليات[3] أنه هو من شيّد مئذنة تيشيت.

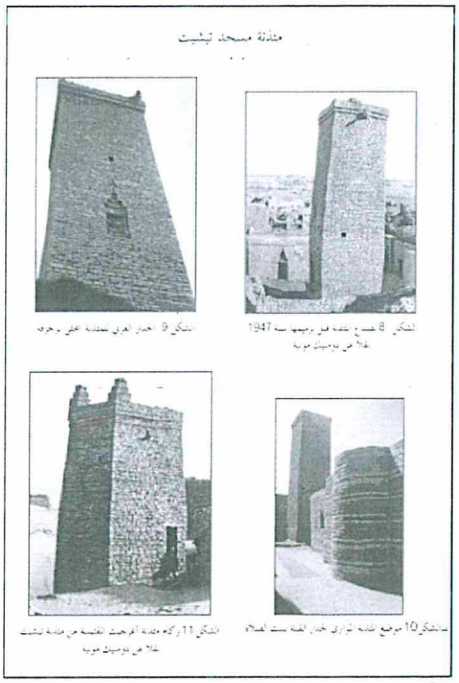
ويُكلل تاج مئذنة مسجد تيشيت ببروز مضاعف في مستوى الجبهة، ويتطابق حجم ذلك الجزء البارز في قمتها مع مقاييس منطلق المئذنة التي تحف قاعدتها في الجزء الأسفل، فالأول (4.57م) والثاني في القمة (4.60م) وكانت أوديت دي بيغادو[4] التي زارت زارت تيشيت سنة 1937 قد أشارت إلى أن جوانب في مستوى تاج المئذنة العلوية المربعة كانت محلاة ببروز من ثلاث نتوءات، يبدو أنه تم تقليص عددها خلال الترميم الأخير إلى نتوءين فقط، هذه النتوءات مهيأة بواسطة صفائح من النضيد (الشكل 8 و9) وقد اختفى النتوء الثالث في مستوى التاج تماما مثل أركان الزوايا المرتفعة، في مستوى أركان هذه المئذنة يعلوها بيض نعام يزين الزوايا الأربع للمئذنة، ويتوسط سطح هذه المئذنة كتلة حجرية يصل ارتفاعها (70 صم) هذه الكتلة تمثّل امتدادا للنواة المحورية التي يرتكز عليها سُلم المئذنة. وترى دومنيك جاك مونيه[5] أن تاج هذه المئذنة قد خضع لتحويرات خلال الترميمات المتلاحقة وتفترض أن زوايا قمة المئذنة كانت تعلوها حواف جدران، على غرار حواف جدران قمة مئذنة مسجد آغريجيت (الشكل 11) والتي اقتبست شكل عمامتها من مئذنة المعلم الأصلي لمسجد تيشيت، قبل أن يتم تحويره، وترى دومنيك جاك مونيه[6] أن مئذنة مسجد تيشيت أصبحت اليوم بعد تحوير

---

(1) OULD MAOULOUD (M.), « Nouvelle traduction de la chronique de Tichitt », op.cit.p.64.
(2) Ibidem.
(3) Ibid.p.70.
(4) Ibidem.

(5) JACQUES-MEUNIE (D.), *Cités anciennes de Mauritanie*, op.cit.p.68.
(6) Ibid.p.195.

تاجها أشبه ببعض القلاع المعزولة بمنطقة تسوكت بإقليم سوس في المغرب أقرب منها إلى نمط المئذنة الصحراوية المعروفة بموريتانيا.



وتُزين هذه المئذنة زخارف حجرية (الشكل 9) تعلو جدارها الغربي في مستوى صدر المئذنة، إلا أنه لا يُعرف متى دخلت هذه الزخارف ضمن عناصر جدار المئذنة، خصوصا ولم نجد نصا ضمن المصادر المحلية يتحدث عن هذا المعلم أو يقدم لنا وصفا له، إلا أن مقارنة صوّر قديمة لهذه المئذنة بوضعها الحالي يتيح لنا ملاحظة بعض التطورات التي لحقت بهذه المئذنة على الأقل خلال القرن العشرين، وكان تيودور مونو[1] قد نشر صورا لهذه المئذنة تتطابق مع تلك التي أوردتها هيغو بيفيه[2] وتعكس مجمل هذه الصور وضعية زخارف الحجرية بالجدار الغربي، التي لا تختلف عما وقفناعليه ميدانيا لدى معاينتنا للمعلم، ويبدو أن ترميم المئذنة الأخير احترم وضعية الزخارف الحجرية بجميع جدرانها، وقد لاحظنا أنه قد أضيفت فتحة جديدة بالجدار الجنوبي للمئذنة، في حين أن صدر المئذنة بالجدار الغربي حافظ على الزخرفة الحجرية في موضعها (الشكل 9) وهي مهيأة بواسطة صفائح من (السديرة) ضمن إطار على هيئة نافذة صماء ذات شكل مربع (كتاب) بعمقها ثلاث نتوءات متدرجة في تداخل بارز من ثلاث مستويات متدرجة (الشكل 9) تعلوه (كفية) على هيئة هرم بخطوط متعرجة،

---

[1] MONOD (Théodore), « Sur quelques construction anciennes au Sahara occidental », *Bulletin de la société géographie et d'archéologie d'Oran*, tome 71, 1948, p.13.

[2] HUGOT-BUFFET (Marie-Paule), *Tichitt: Mauritanie Sud-est*, Paris, 1977, p.42.

ينتصب على عنقها مثلث كبير يحتوي بدوره على عدد من المثلثات الصغيرة المتراكبة (تغربيل).

3- مئذنة مسجد ودان

إن هذه المئذنة بارتفاعها الشاهق نسبيا (14م) تشبه البرج العالي، وقد ساعد في بروزها الموضع المرتفع الذي شُيّد به المسجد الحالي، والذي يقع شمال شرقي بيت الصلاة بمحاذاة جدار القبلة، بيد أن موقع مئذنة المسجد يكاد يكون موقعا استثنائيا بالنسبة لطوبولوجية مواضع المآذن بمساجد هذه القصور، إذ أن جميع مآذنها تقع في الزاوية الجنوبية الغربية بمؤخرة بيت الصلاة، مما يدفع إلى التساؤل عن سِر الاضطراب الطوبولوجي لموقع هذه المئذنة؟ بيد أن تأخر بناء هذا المسجد مقارنة ببقية المساجد الأخرى، والظرفية التاريخية التي اكتنفت تأسيسه كلها عوامل تجعلنا نتفهم هذه الوضعية.

وتُمكننا صوّر الأرشيف من التمييز بين مئذنتين لهذا المسجد إحدى هذه الصور نشرتها دومنيك جاك مونيه[1] سنة 1961 يتضح أنها أقدم من صورة أخرى التقطتها أوديت دي بيغادو[2] لنفس المئذنة سنة 1950 ويبدو أن هذه المئذنة بقيت قائمة حتى منتصف السبعينيات.

والواقع أن طريقة بناء مئذنة مسجد ودان وإن كانت تتقاطع مع مئذنتي شنقيط وتيشيت إلا أنها تختلف عنها في كونها لا ترتكز على قاعدة تفترشها، بل تنطلق مباشرة من أساس البناء، ولعل هذه النقطة تُمثل أبرز نقاط اختلافها عن المئذنتين الآنفتين، وإن كانت تشترك معها في مستوى بعض التقنيات الأخرى، إذ ترتكز هذه المئذنة على دعامة تتوسط هيكلها، لكنها لا تعلو سطحها من الخارج. وكانت أوديت دي بيغادو[3] قد لاحظت أن مئذنة مسجد ودان القائم تشبه منارة مسجد شنقيط، وهي مُحقّة في ذلك بالنسبة للمئذنة التي أدركتها سنة 1950 (الشكل 15) وذلك ما يؤكده أيضا رسم لنفس المئذنة نشره المعماري الإسباني خوزي كورال[4]

---

(1) JACQUES - MEUNIE (D.), *Cités anciennes de Mauritanie*, op.cit. Annexes.

(2) PUIGADEAU (O. Du), « Arts et coutumes des Maures (II) », op.cit. Photo n°44.

(3) Ibid. p.403.

(4) CORRAL (José), *Ciudades de las caravanas*, Madrid, 1985, p.108.

والواقع أن المئذنة الحالية لا تتمتع بوجه قرابة بمئذنة هذا المسجد السابقة لها، ويبدو أن إعادة بنائها شوّه صورتها وحوّلها من شكلها الأصلي: شبه هرمي ناقص إلى مئذنة رقيقة عجفاء بحيث أصبحت -اليوم- تبدو للرائي من بعيد بقوامها الممشوق ذات قرابة بمآذن وادى المزاب (قارن بين الشكلين1 و4) وقد كانت هذه المئذنة قبل الترميمات المتلاحقة ذات بطن ممتلئ، وعمامة مربعة أنيقة، مهيأة بواسطة عدة نتوءات متراكبة (الشكل15) وهذا ما يُبرز حجم التشويه الذي تعرضت له هذه المئذنة بفعل عملية إعادة بناء يبدو أنها غير مدروسة. وكانت دومنيك جاك مونيه[1] قد قارنت بين صوّر لمآذن مساجد ودان القائم وشنقيط وتيشيت، وأشارت إلى وجود قرابة معمارية جلية بين أنماط هذه المآذن الثلاث، رصدت من خلالها التشابه في مستوى وحدة تصميم الشكل الهرمي الناقص ووجود نتوءات متراكبة تشبه عمائم مربعة في مستوى تيجانها، كما تتماثل هذه المآذن الثلاثة أيضا في وحدة تقنيات البناء بالحجارة العارية دون طلاء.

ومن الملاحظ أن هذه المئذنة خالية من عناصر الزخرفة الحجرية (الأشكال 12، 13، 14، 15) التي نجدها بمئذنتي شنقيط وتيشيت (الأشكال 7 و9) ولذلك فإن تهيئة الجدران الخارجية لهذه المئذنة اقتصرت على وجود فتحات (شباير) مربعة الشكل بمستويات متدرجة من جدرانها الأربعة، وهي تُمثل منافذ للتهوية والإنارة وجلها في جزئها العلوي، إلا أننا نجد منافذ مهيأة في الجزء السفلى من الجهة الشرقية فقط، ولدى مقارنتنا لطريقة تهيئة هذه الفتحات بالمئذنة القائمة مع نظائرها الموجودة بالمئذنة التي نشرتها أوديت دي بيغادو[2] لاحظنا أن الترميمات المتلاحقة لم تحترم تطابق مواضع المنافذ الفتحات بجدران المئذنة ولا طريقة تجسيدها، فقد كان بالمئذنة الأولى على شكل مربع يحفه شكل يشبه صليبا مظللا بالجدار الشمالي للمئذنة (الشكل15) في حين نجد اليوم أن

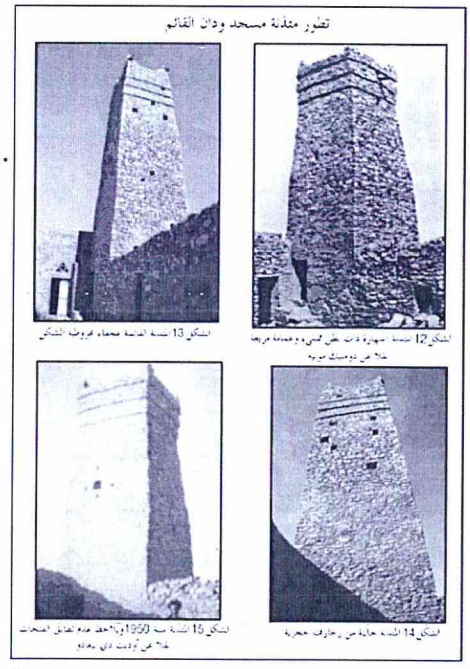
(1) JACQUES-MEUNIE (D.), *Cités anciennes de Mauritanie*, op.cit.p.195.

(2) PUIGADEAU (O. Du), « Arts et coutumes des Maures (II) », op.cit. Photo n°44.

المئذنة القائمة احتوت على فتحات للتهوية والإنارة ذات شكل مربع يتناثر على امتداد جدار المئذنة من ذات الجهة (قارن بين الشكلين 13، 14) ويبدو لنا من المقارنة الآنفة أن المئذنة الحالية أكثر ارتفاعا من المئذنة السابقة لها. وقد زُين تاج هذه المئذنة بثلاث مستويات متراكبة من النتوءات، مصممة على منوال تاج مئذنة مسجد شنقيط، ويلاحظ لدى مقارنة نتوءات تاج المئذنة الحالية مع تاج المئذنة القديمة أن حواف الجدران التي تعلو نتوءات تاج المئذنة الحالية قد ارتفعت كثيرا بحيث شوّهت شكل العمامة المربعة التي كان تاج المئذنة القديمة على صورتها (قارن بين الأشكال 12، 13، 14). وتنتصب بكل واحدة من أركان زواياها الأربعة للمئذنة بيضة نعامة كما هو مألوف في تزيين تيجان مآذن المساجد الصحراوية.

4 - مئذنة مسجد ولاته

ذكر ابن الطالب الصغير[1] أنه لم يبق قائما من هذا المسجد إثر انهياره سنة



1233هـ/1818م سوى المئذنة والمحاريب، وقد أشار الطالب أبو بكر المحجوبي[2] (توفي 1335هـ/1917م) أن مئذنة هذا المسجد ظلت قائمة اثنى عشر قرنا! وإذا كانت مئذنة هذا المسجد قد بقيت صامدة كل تلك القرون، فإن صوّر الأرشيف التي بين أيدينا تُمكننا من التمييز بين ثلاثة مآذن لهذا المسجد

---

[1] ابن الطالب الصغير البرتلي (جدو)، تاريخ جدو، تحقيق: محمد المختار ولد زيني، (مذكرة لنيل المتريز في التاريخ)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نواكشوط، 1994، ص.106.

[2] ابن أحمد المصطفى المحجوبي (الطالب أبو بكر)، منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور، تحقيق: محمد الأمين ولد حمادي، (مذكرة لنيل المتريز في التاريخ)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نواكشوط، 1993، ص.281.

خلال القرن العشرين (الأشكال 16، 17، 18، 19) لعل أقدمها تلك التي انهارت[1] سنة 1332هـ/1914م، وربما تكون المئذنة الأولى هي التي نشر بول مارتي[2] سنة 1920 صورة لها كان قد التقطها طبيب فرنسي مطلع القرن العشرين قبل انهيارها(الشكل 16). وتتألف هذه المئذنة من طابقين متراكبين أحدهما يعلو مستوى سقف بيت الصلاة، وتبدو لنا المئذنة الأولى أكثر ارتفاعا من الثانية التي تم تشييدها على صورتها، إلا أنها لم تكن مطابقة لها، وقد نشر جورج دي شيمه[3] صورة لهذه المئذنة (الشكل 18) تبدو لنا مختلفة عن شكل المئذنة الأولى، وإن كانت حافظت على مبدأ تركيبتها من طابقين منفصلين، إلا أن قاعدتها بدت لنا أقل ارتفعا من سابقتها، كما أنها تختلف أيضا في مستوى ارتفاع قمتها التي تعلو الطابق الثاني، إذ برز بالمئذنة الثانية ما يبدو أنه معالجة لجبهة الطابق الثاني المفضي إلى القمة بواسطة نتوءات رقيقة، وهو ما يختلف عن ما كان عليه شكل ومعالجة تاج المئذنة الأولى ذات النتوءات السميكة (قارن بين الشكلين 18، 19).

وقد ذكر الطالب أبو بكر المحجوبي[4] أن المئذنة الثانية قد أعيد تشييدها بذات الطريقة التي كانت عليها الصومعة الأولى التي انهارت سنة 1332هـ/1914م، إلا أن مقارنة صورة المئذنة القديمة (الشكل 16) بالمئذنة الثانية (الشكلين 17 و18) يبرز أن المحاكاة لم تكن دقيقة، إذ لم يُحترم الشكل ولا المقاييس الأصلية، فقد لاحظت دومنيك جاك مونيه[5] أن المئذنة الثانية كانت أكثر ارتفاعا مما كانت عليه الأولى[6] ولا يخفى أن طريقة بناء تاجها اختلفت عن سابقتها.

أما المئذنة الثالثة وهي القائمة اليوم (الشكل 19) فإنها لا تتمتع بأية أصالة، إذ يبدو من خلال المقارنة أنها تختلف

(1) MARTY (Paul), « Les chroniques de Oualata et de Néma », *Revue des Etudes Islamiques*, tome III, 1927, p.398.

(2) MARTY(Paul), *Etude sur l'islam et les tribus du Soudan*, Paris, 1920, tome III, p.346.

(3) DUCHEMIN (Georges), « A propos des décorations murales des habitations de Oualata », *Bulletin de l'IFAN*, Tome XII, 1950, p.1099.

(4) ابن أحمد المصطفى المحجوبي، منح الرب الغفور، م.س.ص.281.

(5) JACQUES-MEUNIE (D.), *Cités anciennes de Mauritanie*, op.cit.p.91.

(6) تنبغي الإشارة إلى أن ارتفاع المئذنة القديمة كان يبلغ ثمانية أمتار فقط.

كليا عن شكل المئذنتين الأولى والثانية، ذلك أن تاج عمامة المئذنة الثانية التي أدركتها دومنيك جاك مونيه[1] يتميز بوجود نتوءين متراكبين في مستوى العمامة، كما أن تقليد هذه التفاصيل المعمارية كان بعيدا عن الدقة، ويبدو مختلفا عن سابقتيها (الأشكال 16، 17، 18) ولذلك فالمئذنة الحالية بعيدة عن المحافظة على الشكل والمقاييس الأصلية، فمن خلال مقارنة مقاييس المئذنة الحالية بتلك التي أمدتنا بها دومنيك جاك مونيه[2] عن المئذنة الثانية نجد أن طابقها العلوي كان ارتفاعه يبلغ (3.25م) بينما كان يصل ارتفاع طابقها الأرضي (5 أمتار) في حين أن ارتفاع الجزء السفلي من المئذنة الحالية (4.50 م) ويتجاوز حدود سطح بيت الصلاة قليلا. ويبلغ ضلع جزئها من الشرق (4 أمتار) ومن الشمال (4.10م) ونجد بهذه المئذنة جزءا أوسط يبلغ ارتفاعه (4.90م) في حين يبلغ ارتفاع تاجها (1.80م) ويُمثل هذا الجزء أصغر مكوناتها.

وتنبغي الإشارة إلى أن قمة هذه المئذنة يتم تسلقها بواسطة أوتاد خشبية مغروسة (الشكل 19) بظاهر الجدار الشمالي للطابق الأرضي للمئذنة القائمة[3] وتؤدي إلى سطح بيت الصلاة ومن ثم يتم ولوج الطابق الثاني للمئذنة الذي يوجد به سُلّم يؤدي إلى تاجها، ويُمثل توظيف هذه الأوتاد تأثرا واضحا بالمآذن السودانية، وتُمكن قطع الأخشاب المغروسة في ظاهر جدران المئذنة، من تسلق سطح بيت الصلاة. والواقع أن طريقة غرس الأوتاد الخشبية لا تخلو من أهمية خصوصا أنها توجد في العمارة الدينية والسكنية ببلاد السودان التي لا توظف السلالم المبنية بمواد صلبة[4] والواقع أن تقنية غرس الأوتاد في الجدران للتسلق لم تكن تقتصر على المآذن السودانية فحسب، بل هي تقنية قديمة على ما يبدو وتُمثل

(1) Ibidem.
(2) Ibidem.

(3) لا تمكنا صُوّر الأرشيف من الجزم أن هذه الأوتاد الخشبية لم تكن من بين العناصر المميزة لهذه المئذنة، لأن الصوّر القديمة التي عثرنا عليها لا تظهر سوى الطابق العلوي الذي لا تبدو فيه أوتاد مغروسة، لأنه يعلو سطح بيت الصلاة وهو نافذ غير أصم مثل الجزء السفلي.

(4) DOMINAN (S.), *Architecture soudanaise*, op.cit.p.22.

أحد الأساليب البدائية لتهيئة السلالم[1] ونجدها موظفة لدى حضارات أخرى.

ولئن كانت هذه المئذنة بموقعها في مؤخرة الجهة الجنوبية الغربية لبيت الصلاة، تمثل الموقع المعهود للمئذنة بمسجدي شنقيط وتيشيت إضافة إلى مسجد ودان المندثر، غير أن نمطها يختلف عن تصميم المآذن بباقي القصورالأخرى، إذ لا تعكس ملامح مئذنة مسجد ولاته نمط المآذن الصحراوية كما عرفناها بمساجد شنقيط وتيشيت وودان، بل على العكس من ذلك نلمس في مئذنة ولاته تأثرا بالمآذن السودانية القريبة منها، وإن كانت طريقة تشييدها اعتمادا على طابقين متراكبين قد يعكس محاكاتها لنموذج مئذنة القيروان[2] التي تُعد من أقدم نماذج المآذن ذات الطوابق المتراكبة، مع مراعاة الفوارق في القياس بين المئذنتين! نظرا لاعتبارات عدة ليس أقلّها شأنا اختلاف التقنيات ومواد البناء الموظفة في تشييد المعلمين.

وخلافا لمئذنتي شنقيط وتيشيت اللتين ترتكزان على قاعدة مبنية، فإن مئذنة مسجد ولاته على شاكلة مئذنة مسجد ودان لا ترتكز على قاعدة، ولعل الفرق بينهما يكمن في أن مئذنة ودان بها مدخل أرضي وتحتوى على سلالم تُمكن من صعودها بتدرج، في حين أن الطابق الأرضي من مئذنة ولاته عبارة غرفة موصدة الجدران بارتفاع بيت الصلاة، وقاعدة صماء ليس بها باب ولا منفذ، ولذلك فإنه لا يُمكن ولوج طابقها الثاني إلا عن طريق مدخل في مستوى سطح

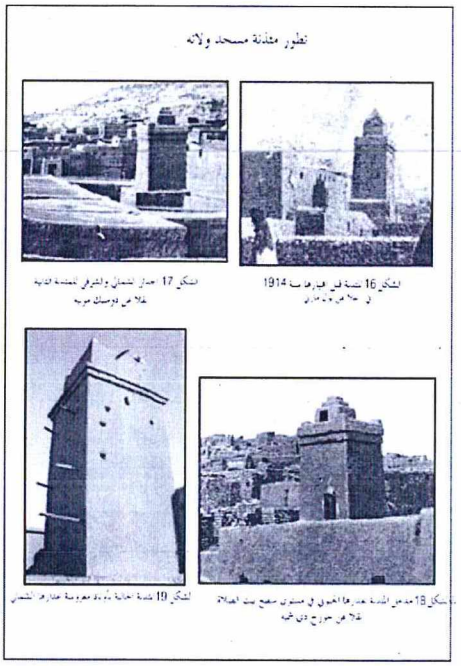
---

(1) أشار جوزيف شاخت أن هذا النمط من السلالم المتسلقة موجود ببعض المساجد السودانية، كما ذكر أنه موظف أيضا ببعض المنازل والكنائس القديمة بالشرق الأوسط. راجع: SCHACHT (J.), « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », op.cit. p.14.

(2) من المفارقة محاكاة مئذنة مسجد ولاته لمئذنة جامع عقبة بالقيروان خصوصا في شكل الطوابق المتراكبة، مما يستدعي التفكير مليا في رواية قبيلة كنته التي تعزو تأسيس ولاته ومسجدها إلى عقبة بن نافع وابنه العاقب! راجع: الكنتي (الشيخ سيدي محمد)، الرسالة الغلاوية، مخطوط، نسخة بخزانة مؤسسة آل حبت في شنقيط، (مسجل تحت رقم 577/ط7)، ص. 63-64. رغم أنه من الثابت تاريخيا أن عقبة بن نافع لم يصل إلى هذه المنطقة، إذ لم تتجاوز جيوشه منطقة سوس جنوبا، غير أن حفيديه حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع وابنه عبد الرحمن وصلا إلى هذا الجزء من الصحراء سنة 116هـ/734م. راجع: ابن عبد الحكم (عبد الرحمن بن عبد الله)، فتوح إفريقية والأندلس، تحقيق: عبد أنيس الطباع، بيروت، 1987، ص.60 و93-94.

بيت الصلاة، بعد تسلق أوتاد مغروسة بجدرانها.

ورغم تنوع وثراء زخارف العمارة السكنية بولاته إلا أن مسجدها خال من أي زخرفة، كما أن الزخارف الحجرية التي تزين مآذن شنقيط وتيشيت تكاد تكون غائبة بالنسبة لجدران مئذنة مسجد ولاته، ومع أن زخارف المثلثات - على سبيل المثال- تُمثل سجلا زخرفيا تتقاسمه ولاته مع باقي المدن التاريخية، إلا أن تقاليد ولاته المعمارية تقتضي كسو الجدران المبنية بالحجارة بطبقة عازلة من الطين مما يغطي الحجارة ويقصي إمكانية الزخرفة بها.



خاتمة

لئن كان نمط مئذنة ولاته قد تأثر ببعض من ملامح نمط المآذن السودانية، بحكم موقع هذه الحاضرة بمفترق جغرافي بين الصحراء والساحل السوداني، إلا أن مئذنتها تختلف عن أنماط المآذن السودانية في شكلها، إذ تنتمي لنمط المآذن ذات الطوابق المتراكبة، التي تُمثل النموذج الأصيل لنمط المآذن في العمارة الإسلامية ببلاد المغرب. في حين تنتمي مآذن قصور شنقيط وتيشيت وودان لنمط المآذن الصحراوية، وقد سمحت لنا المقارنة في ضوء هذه القرابة الجلية، باكتشاف نقاط التماثل والاختلاف ضمن هذا النمط، ورصدنا أوجه الشبه، التي تتجلى في مستوى التصميم، إذ تشترك معها في الشكل الهرمي الناقص (قارن بين الأشكال 1، 2، 3، 4) ولعل نقطة الاختلاف البارزة تكمن في مستوى معالجة تيجان مساجد شنقيط وتيشيت وودان، من خلال تهيئة نتوءات متراكبة، تشبه عمامة مربعة، إضافة إلى زخارف حجرية تحلي صدر

مئذنتي شنقيط وتيشيت، وهي زخارف لا نجد نظيرا لتوظيفها بالمآذن الصحراوية الخالية من الزخرفة (قارن بين الأشكال 1، 2، 3، 4) مما يُمثل تطورا لنمط المآذن بالغرب الصحراوي. وقد وفق البناءون بهذه القصور من خلال هذه التفاصيل المعمارية في إضافة قيمة جمالية تُميز عمارة مآذن القصور الموريتانية.

ونسجل من نقاط التماثل بين المآذن الصحراوية توظيف بيض النعام في تزيين الزوايا الأربعة التي تعلو تيجان المآذن، وهو مُوظف بمساجد شنقيط وتيشيت وودان وكان يحلي مئذنة ولاته العتيقة، كما يوجد أيضا بمساجد وادي المزاب(1) ويبدو أن التزيين ببيض النعام من رواسب الفن الصحراوي القديم(2) وقد أرجع مارسيل مرسيه(3) أصوله إلى القرطاجيين، الذين تطورت في عهدهم هذه الزخرفة. ولا يخفى أن توظيف هذه المادة في التزيين يُمثل امتدادا لتقاليد زخرفة قديمة، أعيد توظيفها في العمارة الإسلامية بالصحراء، ويبدو أن هذا التأثير قد انتقل مع تجارة القوافل، وربما وصل إلى هذه المنطقة عبر وادي المزاب(4) حيث ازدهر التزين ببيض النعام. ويستشف من بعض وثائق المعاملات التجارية(5) أن ريش النعام كان يُشكل أحد أهم سلع التجارة الصحراوية بتيشيت خلال القرنين 12هـ/18م و13هـ/19م وقد اشتهرت تيشيت من بين هذه القصور بفن زخرفة بيض النعام، ويبدو أن عدوى هذه الزينة انتقلت إلى مآذن المساجد السودانية المجاورة(6) شأنها شأن عناصر أخرى من المؤثرات الحضارية التي انتشرت بفعل تجارة القوافل.

(1) MERCIER (M.), *La civilisation urbaine du Mzab*, op.cit.p.95.
(2) MONOD (Théodore), *Méharées*, Paris, (nouvelle édition) 1989, p.82.
(3) MERCIER (M.), *La civilisation urbaine du Mzab*, op.cit.p.267.
(4) Ibid. p.95.
(5) PASCON (Paul), « Le commerce de la maison d'Iligh », *Annales économiques, Sociétés et Civilisations*, 35e années (3-4) mai-août, 1980, p.716.
(6) DOMINAN (S.), *Architecture soudanaise*, op.cit.p.22.

قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر والمراجع العربية

- ابن أحمد المصطفى المحجوبي (الطالب أبو بكر)، **منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور**، تحقيق: محمد الأمين ولد حمادي، (مذكرة ختم دروس جامعية)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نواكشوط، 1993، 294 صفحة.

- ابن أمبوجه (عبد الله بن محمد بن محمد الصغير)، **فتح الرب الغفور في ذكر تواريخ الدهور**، تحقيق: محمد الأمين ولد سيد المختار، (مذكرة ختم دروس جامعية)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995 نواكشوط، 118 صفحة.

-ابن خلدون (عبد الرحمن)، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**) بيروت، 1959، (المجلد السادس).

- ابن الطالب الصغير البرتلي (جدو)، **تاريخ جدو**، تحقيق: محمد المختار ولد زيني، (مذكرة ختم دروس جامعية)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نواكشوط، 1994، 128 صفحة.

-ابن عبد الحكم (عبد الرحمن)، **فتوح إفريقية والأندلس**، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، بيروت، 1987، 109 صفحات.

- دوفيس (جان)،"الفن الإسلامي والتأثيرات الفنية الإسلامية في شعوب إفريقيا السوداء"، ضمن: **الفن العربي الإسلامي**، تونس، 1995، الجزء الثاني، ص.391-411.

-الكنتي (الشيخ سيدي محمد)، **الرسالة الغلاوية**، خزانة مؤسسة آل حبت بشنقيط، (مسجل تحت رقم 577/ط7) 183 صفحة.

-ليون الإفريقي (الحسن بن محمد الوزان)، **وصف إفريقيا**، تعريب:محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت، 1983، ج2، 339 صفحة.

-النحّاس (أسامة)، **عمارة الصحراء**، القاهرة، (بدون تاريخ) 273 صفحة.

- PASCON (Paul), « Le commerce de la maison d'Iligh », *Annales économiques, Sociétés et Civilisations*, 35e années (3-4) mai-août, 1980, p.700-729.
- MERCIER (Marcel), « Note sur une architecture berbère Saharienne », *Hespéris*, 1928, tome VII, p.413-429, illustrés.
- MERCIER (Marcel), *La civilisation urbaine du Mzab*, Alger, 1932, 301 pages, illustrés.
- MONOD (Théodore), *Méharées*, Paris, 1937 (nouvelle édition1989) ,332 pages.
- MONOD (Théodore), « Sur quelques construction anciennes au Sahara occidental », Extrait du *Bulletin de la société géographie et d'archéologie d'Oran*, tome 71, 1948,30 pages, illustrés.
- OULD CHEIKH (Abdel Wedoud) et LAMARCHE (Bruno) avec la collaboration de SAAD (Mohamed El-Mokhtar, *Deux Villes anciennes de Mauritanie: Ouadane et Chinguetti*, Nouakchott, 1995, 216 pages.
- OULD MAOULOUD (Mohamed), « Nouvelle traduction de la chronique de Tichit », *Histoire de la Mauritanie: essais de synthèse*, Nouakchott, 1999, p.51-86.
- PUIGADEAU (Odette Du), « Arts et coutumes des Maures (II) », *Hespéris - Tamuda*, tome IX, 1968, p.329-413, illustrés.
- ROBERT (Serge), « Archéologie et Bilad Es-Sudan à l'époque almoravide », *Actes du colloque sur le mouvement Almoravide*, Nouakchott, 1997, p.123-126.
- SCHACHT (Joseph), « Sur la diffusion des formes d'architecture religieuse musulmane à travers le Sahara », *Travaux de l'institut des recherches Sahariennes*, 1954, tome XI, p.1-27, illustrés.
- TERRASSE (Henri), *Kasbas berbère de l'Atlas et des Oasis*, Paris, 1938,144 pages, illustrés.

المراجع الأجنبية

- BONETE (Yves), « Notes sur l'architecture religieuse au M'zab », *Cahiers des arts et techniques d'Afrique du Nord*, 1961 n°6, p.88-102, illustrés.
- CORRAL (José), *Ciudades de las caravanas*, Madrid, 1985, 154 pages, illustrés.
- DEVISSE (Jean) et ROBERT (Serge et Denise), *Villes anciennes de Mauritanie*, Paris, 1975, 35 pages, (un document commentaire de 40 diapositives).
- DIOP (Cheikh Anta), *Nation nègres et culture: de l'antiquité nègre Egyptienne aux problèmes culturelle de l'Afrique noire*, Paris, 1955, 390 pages.
- DOMINAN (Sergio), *Architecture soudanaise: vitalité d'une tradition urbaine et monumentale*, Paris 1989,191 pages, illustrés.
- DUCHEMIN (Georges), « A propos des décorations murales des habitations de Oualata », *Bulletin de l'IFAN*, Tome XII, 1950, p.1095-1110, illustrés.
- ENGESTROM (Tor), « Wall decorations of the Oualata type at Bamako », *Ethnos*, 1956, vol.21 (n°3-4) p.216-219, illustrés.
- HUGOT-BUFFET (Marie-Paule), *Tichitt: Mauritanie Sud-est*, Paris, 1977, 99 pages, illustrés.
- JACQUES-MEUNIE (Dominique), « Cités de Mauritanie: Tichitt et Oualata », *Comptes rendus des séances des l'académie des inscriptions et belles-lettres*, avril-juin 1954, p.217-226, illustrés.
- MARTY (Paul), « Les chroniques de Oualata et de Néma », Revue *des Etudes Islamiques*, tome III, IV 1927, p355-426 et 531-575.
- MAUNY (Raymond), « Notes d'histoire et d'archéologie sur Azougui, Chinguetti et Ouadane », *Bulletin de l'IFAN*, tome XVII, série, (n°1-2), 1955, p.142-162, illustrés.

صـــــون التـــــراث الثقـــــافي: عمـــل حضاري ووفـاء لذكـــرى الأســـلاف

بـــوبـــه محمد نـافـــع

التمهيد

التراث الثقافي: يطلق مصطلح التراث الثقافي على الشواهد المادية والمعنوية التي تركها الأقدمون. وهذه الشواهد تتعلق بكافة مناحي الحياة (الثقافية والاقتصادية والفنية والروحية إلخ.)

وهذا التراث ماثل في مجموعة من الشواهد المتعلقة بسلوك الإنسان أمام إكراهات البيئة الطبيعية وبمستوى إبداعاته، عبر المواد المستعملة والأشكال والأدوات والاهتمامات الدينية والفنية. وغالبا ما تكون هذه الشواهد مدفونة وتحتاج إلى بحث ودراسة يقوم بهما خبراء الآثار. ولذلك تعد الآثار ضمن التراث التاريخي.

إن دراسة هذه الجوانب تسمح بتتبع التطور الفكري عند الناس، عبر التاريخ. والشواهد المادية أساسية، خاصة لمعرفة تاريخ الحقب القديمة التي لا تتوفر عنها مصادر مكتوبة إطلاقا أو تتوفر عنها مصادر غير كافية وذلك لمعرفة التاريخ الفعلي للمجموعات البشرية.

ومن عناصر التراث كل الأشياء والمعالم المتميزة بقدمها وقيمتها الفنية والعلمية وكل الأشياء التي تفيد في معرفة نمط تفكير القدامى وعيشهم. فالعمق التاريخي لهذه الأشياء مهم، لكن المعيار الأهم في تصنيفها هو القيمة

الفنية أو العلمية. ولهذا قد تصنف أعمال معاصرة ضمن التراث الثقافي.

التراث والممتلكات الثقافية: غالبا ما يكون مفهوم التراث مقترنا بمفهوم الممتلكات الثقافية، وحماية هذه الممتلكات ضرورية كغيرها من الممتلكات. والممتلكات الثقافية لها ميزة خاصة؛ فقد تكون خصوصية لكنها تعتبر جماعية من الناحية الأدبية أو الأخلاقية؛ ولهذا فإن حمايتها تهم الأفراد والجماعات والدول والعام على حد سواء.

التصنيف العام للتراث الثقافي

هناك عموما صنفان من التراث الثقافي:

- التراث المادي الذي يشمل كل الشواهد المادية (المحسوسة):

- المواقع القديمة التي بها أثار لإقامة الناس؛

- المنشآت القديمة كالجسور والطرق والسدود والمسالك المعدة في الجبال وآثار تقطيع الأراضي الزراعية إلخ.؛

- المعالم كالبنيات والمنشآت الدينية والمدنية والدفاعية؛

- الأعمال الفنية، من رسم ونحت وخط وغير ذلك.

- التراث غير المادي (أي غير المحسوس):

- العادات والتقاليد وأنماط التفكير؛

- الفنون والآداب؛

- السلوك المفضل اجتماعيا؛

- التراث الروحي والديني.

ملاحظة: كثيرا ما تكون عناصر التراث الثقافي المادي لها أبعاد غير مادية كالآلات الموسيقية وأدوات الخط؛ والحدود بين المجالين ليست دقيقة. فالمخطوط القديم مثلا مادي بورقه وغلافه وطريقة إنجازه وغير مادي بمحتواه العلمي أو الأدبي. وكذلك العمارة والقطعة الأثرية (الحجرية أو الخزفية أو المعدنية)، فهي أشياء ملموسة لكن الرموز التي تحمل وتصور إنجازها أمور فكرية غير مادية.

تصنيف التراث من الناحية التاريخية (الزمنية)

قد يتبع المؤرخون مقاربة زمنية لتصنيف التراث، فيقسمونه إلى تراث يعود إلى العصور الحجرية (ما قبل

التاريخ) وتراث ينتمي للحقب التاريخية. ومعروف أن التمييز بين الفترتين يعتمد اصطلاحا على ظهور الكتابة.

تراث العصور الحجرية (ما قبل التاريخ)

إن تراث العصور الحجرية معروف في شقه المادي عبر قطع وأدوات مصنوعة من مواد صلبة مقاومة للزمن، ومن الحجارة بشكل خاص. ولذلك قسم الخبراء العصور الحجرية إجمالا إلى عصرين:

- العصر الحجري القديم
- العصر الحجري الجديد.

في البداية كانت الأدوات الحجرية بدائية جدا إذ اكتفى الإنسان بكسر حجر للحصول على حد قاطع، ثم تطورت صناعة الأدوات الحجرية شيئا فشيئا فصنع الإنسان الفؤوس وأدوات القنص (الحراب) وأصبحت هذه الأدوات أكثر فعالية. وموازاة مع امتهان الصيد البري كان الناس يحصدون الحبوب البرية ثم اكتشفوا إمكانية إنتاجها عن طريق الزراعة واخترعوا أدوات الطحن والتخزين (الخزف). وكان الانتقال من الحجري القديم إلى الحجري الجديد. ومثل التحكم في معالجة المعادن (النحاس والحديد) بداية تحرر الإنسان من الحاجة إلى كثير من الأدوات الحجرية. ويظهر من الآثار أن إنسان العصور الحجرية كانت لديه اهتمامات فنية ودينية كما يتضح من الفن الصخري والمعالم المأتمية (بناء القبور وطرق الدفن) التي قد يكون لها بعد اجتماعي. وفي كل ذلك دليل على التطور الفكري. ومن المواقع المشهورة في موريتانيا والتي تعود إلى فترة ما قبل التاريخ، موقع آقريجيت قرب تيشيت في تكّانت.

<u>التراث لتاريخي</u>

فيما يخص المواقع الأثرية التاريخية في موريتانيا، نشير إلى أنها كثيرة جدا، ولكل منها مميزاته وتاريخه الخاص. وبعض هذه المواقع تمت دراسته بصفة متفاوتة وبعضها تم التعرف على مكانه وضبطه على الخرائط. ومن أشهر هذه المواقع:

- أزوكي في أدرار؛
- أودغست في الحوض الغربي؛
- كومبي صالح في الحوض الشرقي.

وهنك أربع مدن تاريخية موريتانية مصنفة ضمن التراث العالمي من طرف اليونسكو، وهي:

- شنقيط؛
- وادان؛
- تيشيت؛
- ولاته.

وزيادة على القيمة العمرانية والمعمارية للمراكز التاريخية الموريتانية فإن البلد يتوفر على كنوز من المخطوطات النفيسة التي تحتوي على مادة علمية متبحرة كما يتوفر على مخزون هائل من الأدب الشعبي، مما ينم عن تنوع وثراء الثقافة الموريتانية.

تراتبية التراث الثقافي

يمكن ترتيب الثقافي من حيث وضعه القانوني على النحو التالي:

- *تراث عائلي*: منزل، مكتبة عائلية، مجموعة من الحلي القديم؛
- *تراث خاص بمدينة أو بإقليم*: منشأة عمومية أو خصوصية، موقع هام؛
- *تراث دولة* (تراث وطني)
- *تراث للإنسانية* (تراث عالمي).

ملاحظة: قد ينتمي عنصر من التراث لعدة فئات في آن واحد. ومن أمثلة ذلك:

- منزل عائلي متميز من حيث الفن المعماري والمخطط وأسلوب الإنجاز يمكن تصنيفه تراثا وطنيا ويحمى على ذلك الأساس.

- قصر البركة تراث لتكانت (إقليم) ولموريتانيا

- شنقيط ووادان تراث لآدرار وموريتانيا والعالم.

إن معرفة التراث تمكن من تتبع تاريخ أصحابه وتجاربهم وأذواقهم وعلاقتهم بالوسط الطبيعي وماضيهم المادي والروحي.

وباختصار فإن التراث هو الحاضن لعناصر هوية المجتمع.

إن الشواهد الأثرية على هذا الماضي القديم موجودة في موريتانيا وتشكل مواقعها وجهة مفضلة عند كثير من الزوار. فالتطلع وحب الاكتشاف يسكنان كثيرا من هواة السياحة الثقافية الذين يجعلون من موريتانيا وجهتهم المفضلة لهذا السبب.

حماية التراث الثقافي وصونه

إن التراث الثقافي، سواء كان ثابتا أو منقولا، يتعرض لكثير من المخاطر.

فهناك المخاطر الطبيعية كالقضايا البيئية من تأثير الفيضانات وزحف الرمال وغير ذلك

وهناك الأزمات التاريخية المختلفة من إهمال وهجرة وهدم وعدم صيانة وفعل الزمن

وهناك الأزمات السياسة وذروتها التي هي الحرب؛ فنادرا ما تنجو المعالم التاريخية من تأثير النزاعات المسلحة.

ثم إن الممتلكات الثقافية المنقولة كالقطع الفنية والمخطوطات النفيسة والقطع الأثرية غالبا ما تكون محل تهريب وتجارة غير شرعية. ولهذا فإن الهيئات الوطنية والدولية تتعاون منذ أمد لمكافحة هذه الجرائم في إطار تشريعات تحمي الممتلكات الثقافية؛ وهذه التشريعات من صنفين، وطنية ودولية.

على المستو الوطني

تتبنى الدول تشريعات لحماية وتسيير التراث الثقافي. وفي موريتانيا فإن النص الأساسي في هذا المجال هو القانون رقم 2019-024 بتاريخ 14 مايو 2019 المتعلق بحماية التراث الثقافي وهذا القانون يتألف من أحد عشر بابا و229 مادة.

الباب الأول: أحكام عامة تعرض أهداف القانون وتعرف مكونات التراث الثقافي الوطني بالتفصيل (المواد 1-10)

الباب الثاني: آليات حماية التراث الثقافي كالمجلس الوطني للتراث الثقافي والصندوق الوطني للتراث الثقافي ومختلف تظم حماية التراث الثقافي (المواد 11-19)

الباب الثالث: يتناول هذا الباب جرد التراث الثقافي بمختلف أنواعه ويحدد طرق حمايته وتصنيفه (المواد 20-167).

الباب الرابع: عن نقل ملكية الممتلكات الثقافية والاتجار بها (المواد 168-172)

الباب الخامس: عن الأبحاث والاكتشافات (173-197)

الباب السادس: عن التراث الثقافي غير المادي (198-202)

الباب السابع: عن الجمعيات ذات الطابع الثقافي (المواد 203-205).

الباب الثامن: عن الترتيبات المالية والإجراءات الضريبية (المواد 206-210)

الباب التاسع: عن حق الجرعة في الشفعة (المواد 211-214).

الباب العاشر: عن الرقابة والمخالفات والعقوبات (المواد 215-224).

الباب الحادي عشر: أحكام انتقالية ونهائية (المواد 223-229).

على المستوى الدولي

تتمحور التشريعات الدولية الخاصة بحماية التراث الثقافي والبيئي حول مجموعة من الاتفاقيات التي تم اعتمادها، خاصة من طرف اليونسكو. ومن هذه الاتفاقيات ما صادقت عليه موريتانيا التي هي طرف في الاتفاقيات التالية:

- اتفاقية 1970 المتعلقة بالإجراءات اللازمة لمكافحة تهريب الممتلكات الثقافية والاتجار غير المشروع بها والتي صادقت عليها موريتانيا في 27 إبريل 1977.

- اتفاقية 1972 المتعلقة بالتراث العالمي الثقافي والطبيعي التي صادقت عليها موريتانيا في 03 فبراير 1981.

- اتفاقية 2003 المتعلقة بصون التراث الثقافي غير المادي التي صادقت عليها موريتانيا في 15 نوفمبر 2006.

- اتفاقية 2005 *لحماية* وتعزيز تنوع أشكال التعبير *الثقافي* التي صادقت عليها موريتانيا في 24 يناير 2015.

يلاحظ إذن وجود إطار قانوني وطني ودولي يحكم مختلف جوانب رعاية التراث الثقافي؛ ولا بد من تطبيقه ميدانيا؛ وهنا يجب التركيز على دور الهيئات الرقابية ودور المعاهد والجامعات وغيرها من مؤسسات البحث والتكوين في تثمين مختلف جوانب التراث الثقافي. وفي هذا الإطار يوجد في موريتانيا معهد معني بالتراث منذ أزيد من أربعين عاما، كما توجد مؤسسة وطنية لراعية المدن القديمة ومتحف وطني. ودور المتاحف أساسي في تثمين التراث الثقافي.

المتحف وتثمين التراث

إن تثمين التراث الثقافي يتخذ صيغا مختلفة. فالمواقع الموروثة غالبا ما تكون محل عناية خاصة ومعدة لاستقبال الزوار، بحيث لا تضر الزيارات المتكررة بالموقع. ومن ذلك وضع إشارات في الأماكن المتميزة ورسم مسارات للزوار وتكوين المرشدين. ومن ذلك دراسة التراث ونشره. لكن الشكل الأكثر شيوعا وشمولية هو التثمين عن طريق المتحف. فالمتحف يقوم بدور مركزي في تثمين التراث الثقافي والتعريف به لأنه يجمع في مكان واحد أشياء من مختلف المناطق والأزمنة وفيه يطلع الجمهور الواسع على نتائج البحث ويجيب على أسئلة الزوار ويلبي رغبتهم في تعميق معارفهم. فالمتحف فضاء للحفاظ على الذاكرة تصان فيه عناصر التراث وتستنطق وتوضع في خدمة الناس.

نشأة المتاحف

إن عناصر التراث تتعلق بكافة مناحي الحياة فهي متنوعة بشكل لا حصر له وتنتمي إلى مجالات طبيعية وبشرية وتاريخية؛ ولذلك بدا أن عرض مجموعات القطع في مكان واحد ضروري لتثمينها. هكذا نشأت المتاحف التي أصبحت فيما بعد وجهة مفضلة عند الناس مثل المعالم التاريخية والطبيعية.

وظائف المتحف

تعددت وظائف المتحف مع تنامي الاهتمام بالتراث الثقافي:

- *وظيفة تربوية*: إن المتحف، بعرضه لشواهد مادية من مختلف الحقب التاريخية والثقافية، يساهم في التعريف بالماضي ويقدم للمجموعات البشرية صورة عن ماضيها كما يمكن هذه المجموعات من عرض تراثها والتعريف به خارجها.

- *وظيفة الجمع*: إن المتاحف تتنافس في اقتناء مختلف القطع الجديرة بالاهتمام لإثراء مخزونها من "التحف".

- *المتحف حقل للبحث*: تشكل القطع ومجموعات الوثائق التي في حوزة المتحف مادة ثمينة للبحث العلمي وهي على الدوام محل استنطاق متجدد حسب تطور الوسائل والمنهجيات. ففضاء العرض هو الذي يستقبل جمهور الزوار

لكن المتحف يعتمد على منظومة خلفية تقوم فيها النشاطات المغذية لـه؛ وتشمل هذه المنظومة:

- المختبرات المجهزة لمعالجة القطع وترميمها وحفظها؛

- المحازن التي تحفظ فيها القطع غير المعروضة. فهذه القطع المخزنة أكثر بكثير مما هو معروض؛

- الوثائق التي تشمل المكتبة والمحفوظات والصور والسجلات المحينة بانتظام.

- *للمتحف وظيفة إنتاجية*: إن مهمة المتحف في الأصل ليست ربحية لكن هناك جملة من المشتقات الثقافية التي يمكن إنتاجها في حضنه وتساهم بشكل معتبر في دخله ومن ذلك نشر الدوريات والمطويات والبطاقات البريدية وبيع القطع التذكارية، وكلها نشاطات تقليدية للمتاحف. وهكذا فإن المتحف، زيادة على دوره الثقافي، قد يكون له دور اقتصادي بفضل المشتقات الثقافية التي يوفرها لزواره من السياح.

وفي المحصلة يمكن القول بأن الجمع والحفظ والترميم والنشر حلقات مترابطة في عملية صون التراث الثقافي. وتثمينه.

أنواع المتاحف

المتاحف متعددة بتعدد اهتمامات القائمين عليها. فمنها:

- المتاحف العامة التي تعرض مجموعات تنتمي لمجالات مختلفة كالتاريخ والآثار والفنون والحرف والتقنيات إلخ.

- المتاحف المتخصصة التي ينحصر اهتماها في فترة بعينها أو نشاط محدد أو مادة أو حرفة أو صنف من القطع إلخ.

- متاحف مرتبطة بمواقع وتعرض فقط القطع المكتشفة في تلك المواقع وغالبا ما تكون بجوار الموقع المعني. وإقامة متاحف خاصة بالمواقع الأثرية توفر فضاء لتثمين تلك المواقع.

ولا حصر لأنواع المتاحف، فالمعيار الوحيد هو توفر المعروضات. ولا غنى اليوم لمدينة كبيرة عن متحف مهما كان نوعه.

مبنى المتحف

نادرا ما يكون المتحف في بناية عادية بل إنه غالبا ما يكون في بناية تاريخية

متميزة ضمن محيطها الحضري، أو في بناية مخصصة أصلا له. فالمظهر الخارجي للمتحف عنصر جذب ويجب أن يحظى بالعناية اللازمة ليثير اهتمام الناس قبل دخوله.

داخل المتحف: يخضع تنظيم الفضاء المتحفي لقواعد خاصة وتراعى فيه أمور عديدة مثل أمن الزوار والتحف وراحة الجمهور والعناية بالإنارة والتهوية والاستغلال الأمثل للمساحة المتوفرة بما في ذلك الجدران والتوازن بين القطع واللوحات والبيانات المكتوبة إلخ.

أما صيغ العرض فتكون حسب حجم المعروضات والمساحة المتوفرة. فقد يكون العرض خاصا بموضوع بعينه (نشاط، منتج، مادة إلخ.) وقد يكون الترتيب حسب الجغرافيا وقد يكون حسب الفترات التاريخية.

وإلى جانب فضاء العرض الدائم يكون عند المتحف مكان خاص للعروض المؤقتة أو العابرة. وبعض المتاحف اليوم يوفر زيارات عن بعد عبر شبكة الإنترنت.

التحسيس حول حماية التراث الثقافي

تحتاج الهيئات الرسمية للمساندة من قطاعات واسعة من المجتمع لبلوغ أهدافها على أكمل وجه. وعليه فإن الأمر يحتاج إلى التحسيس والتثقيف بشأن التراث. فبعض عناصر التراث في حوزة أصحابها ويكفي أن يعوا أهميتها ليحافظوا عليها. لكن هناك أشياء تراثية قديمة جدا، وهي المعروفة بالقطع الأثرية. وهذه القطع قد تكتشف في ظروف مختلفة:

- في إطار حفريات مأذونة تستوفي الشروط العلمية ولا إشكال في هذه الحالة؛

- عن طريق الصدفة أثناء تنفيذ بعض الأشغال، وعندها يجب تعليق الأشغال وإشعار المصالح المختصة للقيام بالإجراءات اللازمة عند الحاجة وتسجيل كل المعلومات المتعلقة بالاكتشاف.

- في حالة القيام بحفريات غير مأذونة، وهنا يجب التركيز على العقوبات المنصوص عليها في القانون. وإلى جانب القانون وإلزامية احترامه لا بد من تحسيس الناس حول الجوانب السلبية للبحث غير القانوني عن الآثار.

إن أوجه المساس بالتراث الثقافي عديدة للأسف ومنها التقاط القطع الظاهرة على سطح الأرض كالأدوات الحجرية والخرز وغيرها. فعند ما تنزع هذه القطع من

مكانها الأصلي تفقد قيمتها العلمية. وإذا وقعت هذه القطع في يد المهتمين من مؤسسات وأفراد بالصدفة فإن عليهم تدوين كل المعلومات المتاحة بشأنها (المكتشف، الوصف الدقيق، القياسات، المادة، مكان الاكتشاف، المحيط الجغرافي، رسم القطعة وتصويرها إلخ.) فهذه المعلومات تقيد في سجل أو على بطاقات خاصة وتسلم للمصالح المختصة.

والتحسيس الخاص بالتراث الثقافي يستهدف المجتمع بكامله وخاصة هواة جمع التحف وتلامذة المدارس والفاعلين في مجال السياحة. ومن المفيد استخدام وسائل الإعلام المتوفرة كالإذاعة والتلفزيون والصحافة إلخ.

الخلاصة

إن التراث الثقافي هو الملجأ الاخير لهوية المجموعات البشرية في الوقت الذي تزحف فيه العولمة وتنحو إلى إذابة الخصوصيات وتوحيد أنماط العيش والتفكير؛ فدراسة التراث الثقافي وصونه وتثمينه أمور تضمن للإنسانية البقاء على تنوعها وثراء تجاربها، كما أن لحماية التراث الثقافي فوائد اقتصادية على المستوين المحلي والوطني، بفضل تنمية السياحة الثقافية. إن في صون التراث الثقافي عملا حضاريا ووفاء لذكرى الأسلاف.

الأحياء الجامعية في بلاد شنقيط فوائد وموائد

(وقفات مع عينات من الواجبات والوجبات)

بقلم: د. محمذن بن أحمد بن المحبوبي

من المعلوم أن للأحياء الجامعية تقاليدها الخاصة بها وأعرافها المميزة لها، ومن هذه الأعراف ما يقوم به طلاب المحاظر أحيانا من تسلية وترفيه، ونكت وطرف، يسعون من ورائها إلى أن يخففوا عن أنفسهم بعضا من هموم الدراسة وأتعاب الحياة، كي يفيدوا طبعهم المكدود بالجد راحة، ويمتعوا أفئدتهم المنهكة بالمطالعة متعة واستراحة، لذلك نراهم ربما لجأو إلى ضروب من خفيف الدعابة ولطيف الطرافة، موظفين بعض مخزونهم المعرفي، ومحفوظهم الأدبي، في أسلوب من المؤانسة والإمتاع لطيف.

ومن أمثلة ذلك تلك المشاعرة الطريفة التي دارت بين اثنين من طلاب الأحياء الجامعية في إحدى المحاظرة اليدالية، فنقرأ أبياتا للقاضي محمد سالم بن المحبوبي، يخاطب ضمنها زميله في الدارسة الأستاذ أحمدو بن حمينه، موجها إليه سؤالا يستشكل ضمنه اجتماع وجبة "العيش" (العصيدة) مع رسل الإبل في قصعة واحدة، مستفتيا عن حكم ذلك من الوجهة الصحية، ومرد السؤال إلى أن اجتماع تلك الوجبة وهذا الحليب يمنع في بعض التقاليد الغذائية والأعراف الشعبية المتداولة في مناطق من الوطن الشنقيطي، إذ يعد ذلك إنهاكا للبدن وإخلالا بالذوق وربما مخاطرة بالنفس وتسببا في المرض، وذلك ما عبر عنه العلامة محمد سالم بقوله: "فذا جمع تكسير نعم لا سلامة"، وفي التعبير بـ"جمع التكسير" ما فيه من توظيف مزدوج فهو يحيل على استحضار المعارف النحوية من جهة، كما يومئ كذلك إلى خطر الجمع بين هذين الغذائيين وما ينجم عن ذلك من إنهاك للجسم وتكسير للبدن، ففي تعبير "جمع تكسير" تورية تشير من طرف خفي إلى أن جمع "العيش" مع "لبن الإبل" تكسير لبنية الفرد كما أن جمع التكسير تحطيم لبنية المفرد.

ويزيد الأمر وضوحا والمشهد إثارة مصرحا بخطورة الجمع بين "العيش" ولبن الإبل، مؤكدا أن ذلك سبب في الإسهال، وجريان البطن جريانا شديدا شبيها بجريان الفرس السريع، وهو ما دعاه إلى أن يستحضر محفوظه الجاهلي، منتقيا منه صورة رائعة تعتمد تضمين شطر كامل من بائية امرئ القيس المشهورة التي مطلعها[1]:

خليلي مرا بي على أم جندب

نقض لبانات الفؤاد المعذب

وقد استطاع بمهارة فائقة وبراعة أسلوبية متميزة أن ينقل الشطر المذكور من موضوعه الأصلي وهو وصف الفرس وشدة سرعته إلى موضوع جديد هو جريان البطن الناجم عن خطر الجمع بين "العيش" ولبن الإبل" في وجبة واحدة.

والشطر المضمن في أبيات العلامة محمد سالم من مقطع يعرض لنشاط الفرس واندفاعه. والطريف في الأمر أن المرحوم استطاع أن يجعل من صدر بيت امرئ ألقيس عجزا لأبياته وقفل ختام يعتمد في صياغته مرونة السبك وقوة اللحام، يقول:[2]

سؤال عن "العيش" الحسين ابتداعه

أجاز بألبان النياق اجتماعه

فذا "جمع تكسير" نعم لا سلامة

وليس له قيس قليل سماعه

فذاك إذا في البطن خالط ذا جرى

"يباري الخنوف المستقل زماعه"

والشطر الأخير من الأبيات مضمن من بائية امرئ القيس المتقدمة، وهو واقع ضمن المشهد الذي يتناول وصف الفرس بالقوة والنشاط يقول:[3]

على الأين جياش كأن سراته

على الضمر والتعداء سرحة مرقب

يباري الخنوف المستقل زماعه

ترى شخصه كأنه عود مشجب

وقد أجاب الأستاذ أحمدو بن حمينه هذه الأبيات مبينا حكم هذه النازلة، ومفصلا بشأنها القول، وموضحا رأي فقهاء "العيش" من أجاويد الطلاب وما انتهوا

---

(1) - مختار الشعر الجاهلي مصطفى السقاء1/ 43.

(2) - مخطوط بحوزتنا.

(3) - مختار الشعر الجاهلي مرجع سابق 46/1.

إليه في هذا الفرع الفقهي من أحكام تشمل المنع والجواز، والشهرة والضعف، إذ اختلفت بهم المشارب، وتبيانت المذاهب، فمنهم من جوز الجمع بين هذين الغذائين، ومنهم من منعه مطلقا، ومنهم من فصل في أمره، والمذهب الراجح، أنه إذا كان رسل الإبل سابقا في البطن ساغ الجمع، بينه وبين "العيش" بلا منع ولا كراهة.

أما إذا كان العيش هو السابق فالمعول عليه المنع والحرمة، كما نص على ذلك فقيه المنطقة وطبيبها (أوفى بن أشفغ مصر) وهو عمدة الناس في الطب والاستشفاء، أما إذا اجتمع رسل الإبل مع العيش في قدح واحد، واستعملا في آن معا، ففي ذلك قولان بالجواز والمنع، أولهما مشهور والثاني ضعيف، وذلك ما أوضحه العلامة بقوله:[1]

إذا كان رسل الإبل في البطن سابقا

فتصحيح ذاك الجمع شاع اتساعه

وحرمه في العكس "أوفى" زماننا

وليس لنا في الطب إلا اتباعه

وإن يك جمع في إناء فجوزن

في الاشهر والقول الضعيف امتناعه

ولا يخفي ما في هذه المشاعرة من التمكن الأدبي والتفنن الأسلوبي، إذ استحضر الرجلان معارفهما في الشعر والفقه والنحو والطب، وجاء ذلك ضمن أسلوب لطيف، يستجيب لأجواء المحظرة ويخفف من هموم الحياة ومقاساة مشاغل الدراسة اليومية.

ولا ننسى في هذا السياق أن نذكر بأن مقاساة الظمإ والجوع كثيرا ما كانت دافعا إلى اكتساب المعارف وتحصيل العلوم، فقد كان الطلبة يحرصون جهدهم على أن يجمعوا بين طرائف العلم ولطائف المطعم، مخففين من تناول الأغذية والوجبات، منطلقين من القولة الشائعة "البطنة تذهب الفطنة"، وبذلك تدرب طلاب المحاظر على الكثير من الظمإ والجوع، مواجهين الأمر بالصبر على المراجعة والاستذكار، مما استدعى منهم الصدور في بعض الأحيان عن أعراف محظرية صارمة توجب اقتسام الجاهز من الوجبات في أسلوب مقنن يقصي النائم ويتناسى الغائب ويدفع الحاضرين إلى التنافس في تنازع وانتهاب تزينه دعابة صارخة وتطبعه أريحية في عفوية وانبساط، فصاغوا بعض هذه الأعراف في جملة شرطية محكمة الصياغة والبناء. فكان من المتداول والمأثور عندهم: "من غاب غاب سهمه، ومن نام تركناه، ومن حضر قسمنا معه وغبناه".

وقد أشار حرمة بن عبد الجليل العلوي (ت1243هـ) في بعض أدبياته إلى جانب من احتياجات الطلاب، إذ قرأ على أهله

[1] - مخطوط بحوزتنا

السلام خلال رسالة شعرية يلتمس ضمنها العون على هموم العيش وصعاب الحياة، مذكرا مخاطبيه بحاجة أبناء المحاظر دوما إلى رفيع الزاد وجديد الثياب يقول[1]: [الطويل]

سلام عليكم ما رست شم يذبل

وما جال ذكر الزاد في قلب مرمل

وما انشرحت نفس امرئ متغرب

لثوب قشيب ناله بعد مسمل

أما أحمد بن كداه الكمليلي (ت 1337هـ) فإنه يوجه إلى أهله رسالة شعرية يعرب ضمنها عما يعاني من ألم الجوع وإشكال الدروس، مصرحا أنه مطارد من قبل جندين يمارسان على جسمه أعظم التأثير لينزلا به كبير المشقة والجهد، وقد كنى عن الأول بأبي مالك، وعبر الثاني بابن مالك، يقول[2]: [الطويل]

فمن مبلغٌ أهلي بأني هاهنا

أقاسي أمورا لست فيها بمنجد

يساورني جندا أبي وابن مالك

ومن ساور الجندين لا بد يجهد

ويبلغ الأمر أحيانا عند بعضهم مستوى الاستسقاء لأهل "العرائش" متضرعا إلى الله وقت اشتداد الهواجر أن يشمل أبناء عريشه بشراب سائغ وطعام هنيء يعلوه كثير الخبز الذي يلوح للناظر ممزوجا بوافر الإدام، حتى ليخيل إليه أنه "أبان" امرئ القيس المشبه بكبير أناس في بجاد مزمل، يقول[3]: [الطويل]

سقى الله يا أهل العريش عريشكم

بمذق لدى حر الهجيرة سلسل

وخبز يرى وسط الإدام كأنه

"كبير أناس في بجاد مزمل"[4]

ويرتاد ابوه بن أسياد (ت1363هـ) مسارح جديدة من أدبيات الأحياء الجامعية، تنبه إلى أن صبر الطلاب على الجوع قد يمنعهم من الهجوع، ويدفعهم إلى التسابق في تنازع على الإعانات الغذائية التي تصلهم من حين لآخر، مذكرا بأن المراهق أحيانا يبلغ منه الجهد درجة عالية يلتبس فيها الجشع بغياب الإدراك، مما يفضي إلى ضرب من التصرف الجنوني، الذي يستحق صاحبه أن ينال ألوانا من العقاب مختلفة، تعتريها الأحكام الشرعية وجوبا وسنة وندبا، بحسب قوة الشره وضعفه،

---

(1) - الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ص: 24-25.

(2) - بلاد شنقيط المنارة والرباط، (م. س) ص: 141.

(3) - مقابلة مع الأستاذ محمد يحيى بن سيد احمد، انواكشوط 2006/11/20.

(4) - هذا عجز بيت من معلقة امرئ القيس وصدره: كأن أبانا في أفانين ودقه.

وجودة المطعوم وندرته، فيتحتم الأسر وشد الوثاق في جميع الأحوال، على أن يكون الوجوب لحظة إحضار الوجبات الفاخرات في حفلات ولائم العقائق والأعراس، وتكون السنية ساعة مشاهدة قعاب رسل الإبل، والندبية في أوقات إدارة كؤوس الشاي المترعة، ومع ذلك كله فإن المراهق لن يستقر إلا على جفن قدح أو شفا قصعة. وقد اعتمد الشاعر في أبياته لزوم ما لا يلزم، مجانسا بين "واجب" الأولى التي هي اسم فاعل من وجب الأمر إذا تحتم ولزم، وبين "واجب" الثانية التي هي حسانية، وتعني وجبة تقدم في الأعراس والمناسبات الاجتماعية عند الشناقطة، عرفية متداولة عند الموريتانيين يقول[1]: [الطويل].

ألا إن إيثاق المراهق واجب

بحبل إذا جاء التلاميذ "واجب"

وندب إذا جاء الأتاي وسنة

لدى الرسل إن عزت حراس حواجب

ولم يستقم إلا على جفن جفنة

كما سكنت فوق الجفون الحواجب

ونرى أحد الطلبة يؤكد أنهم على الرغم من ظروفهم القاسية، فإنهم يحافظون على قيمهم الأخلاقية، مترفعين عن كل ما من شأنه أن يزري بالمروءة أو يقدح في العرض، لذلك يفتخر بأنه لا يعنى بفراسن الذبيحة، ولا يرتشف المخ من العظام، ولا يسارع إلى استيفاء نصيبه من القعب إذا ما تسابق نظراؤه إلى جوانب القعب آخذين حصصهم بالتناوب والتناصف في حسوات متوالية يقول[2]: [الطويل]

ولست بنشاش أكارع "عادة"

إذا ابتدر الأقوام مخ الأعاظم

ولست لدى يمنى أخي القعب كي أرى

إذا "جغم" الأقوام أول "جاغم"

ونقرأ في نص آخر نوعا من المزاوجة بين الحديث عن المقررات المحظرية وبين الحديث عن الوجبات المتداولة في الأحياء الجامعية، فقد أورد الشيخ سيديا بن الشيخ أحمدو ولد سليمان الديماني في إحدى قصائده عددا من المقررات المحظرية، مفتخرا بجهود أبناء هذه الجامعات البدوية مركزا في بعض أبياته على ما عرف لدى بعضهم من عناية بالأشعار الجاهلية والتمارين الإعرابية دون أن ينسى ميلهم أحيانا إلى المتون البلاغية والمسائل المنطقية ومعضلات علم الحساب، ليشفع ذلك كله بالتنبيه على تسابق هؤلاء إلى البذل والإنفاق، وتنافسهم في تقديم التحف والهدايا لنظرائهم من أبناء الأعرشة والأخصاص، يقول[3]:

---

(1) - مقابلة مع العالم محمد الزايد بن ألما، بتاريخ: 2006/03/12.

(2) - مقابلة مع الأستاذ محمد يحيى بن سيد احمد، وفي هذين البيتين كلمات من الحسانية، فكلمة "عادة" هنا حسانية، والمقصود بها الشاة التي تعطى في الأعراس، و"والأعاظم" جمع عظم، و"جغم" في الحسانية معناها رشف وحسا حسوات.

(3) - المحاظر الموريتانية وآثارها التربوية.

فمن لي بفتيان كرام أعزة ... يكونون أصحابي وأصحبهم دهرا
يخوضون في كل العلوم بفهمهم ... فهذا بذا أدرى وذاك بذا أدرى
فمن كاتب "قفا" طويلا وكاتب ... لعلم أصول الدين يجعله ذخرا
ومن كاتب "قف بالديار" وكاتب ... "ألا عم صباحا" أو "قفا نبك من ذكرى"
ومن قارئ "بان الخليط" وقارئ ... "خليلي مرا" أو "سما لك" إذ يقرا
ومن منشد "إن الخليط" ومنشد ... "خليلي" أو "تذكرت والذكرى"
ومن منشد يشدو بأحسن صوته ... "دعا باسم ليلى" أو "إذا مضر الحمرا"
ومن معرب يرمى فيعرب كلمة ... من البيت إذ يرمى ويسقط في الأخرى
فمن قائل تلك اسم كان أو اسم لا ... ومن قائل تلك اختصاص وذي إغرا
ومن قائل تلك اسم فعل وقائل ... لقد حاز هذا بالمجاورة الجرا
ومن كاتب علم البيان ومقرئ ... لكاتبه الإنشاء والحذف والقصرا
ومن قارئ علم البديع ومظهر ... لقارئه التدبيج واللف والنشرا
ومن كاتب عكس النقيض موضحا ... لكيفية الصغرى وكيفية الكبرى
ومن كاتب علم الحساب بخطه ... إذا خطه قالوا له زد هنا صفرا
ومن "جائب" "عيشا" كثيرا لقومه ... ومن "جائب" لحما ومن "جائب" تمرا

وبذلك نعلم أن هذه المناهج المحظرية سمحت للطالب الشنقيطي باكتساب ثقافة واسعة متنوعة المشارب أشبه ما تكون بمعرض مصغر لمختلف المعارف العربية الإسلامية؛ فتراه ينهل من مختلف فنون العلم؛ كما أهلته كذلك لأن يتعاطف مع أبنائه في الغرف المحظرية، ويتحفهم بكل ما أوتي من مال وطعام، وذلك ما هيأ القوم لأن يملأوا فراغا علميا كان نظراؤهم في المشرق يعرفون أثناءه نوعا من التراجع والفتور، فمثلوا بذلك الاستثناء المنقطع وصححوا القاعدة حيث أسهمت المحظرة في دفع أنفاس الثقافة العربية الإسلامية، فقدمت إليها أرفع ذخيرة في ساعات العسرة بعد أن كادت بالمشرق تلفظ أنفاسها الأخيرة.

وبذلك نعلم أن الأحياء الجامعية كونت الطالب المحظري تكوينا علميا وجسميا وسلوكيا، فكانت بالنسبة إليه مدرسة العلم والحياة والأخلاق، ففي حرمها ينهل من العلم وفي أرجائها يتعلم أنواع الخدمة من طبخ ورعي وخياطة.. وبساحتها يكتسب رفيع الخلال وكريم الأخلاق من بذل وتضحية وإنفاق، فكأين من خصلة حميدة لولا المحظرة لضاعت وامحت من المجتمع.

الإشعاع الثقافي والأدبي الموريتاني في الوطن الأفريقي والعربي

(مشاركة الحضرة والحضرة في بناء الحضارة الإسلامية العربية الحديثة)

د. احمد ولد حبيب الله

المقدمة

* إن هذه العجالة غير الرائقة، أو الجرعة، غير الصافية أو النضحة غير المسكية، تحاول مخلصة أن تكون تذكرة أو ذكرى تنفع الباحثين المنصفين بما كاد أن يصير طي النسيان، أو طي الكتمان، من الإشعاع الثقافي والأدبي الموريتاني في الوطن الأفريقي والعربي وهو ثمرة يانعة، وقطوف دانية، من جهود المحضرة أو الجامعة البدوية الموريتانية الظاعنة التي علمت بالقلم والدواة والقرطاس والحضرة الموريتانية المتنقلة أو المستقرة التي جاهدت ونشرت العلوم والمعارف العربية الإسلامية بالمصحف والسبحة وأشاعت التسامح والتصالح والصلاح بين الناس، فكانت بمثابة الشعلة الضوئية التي بددت ظلمات الجهل والأمية والخرافة بين الأدغال والجبال والتلال وبحار الرمال والماء، وكان أصحابها يفترشون الغبراء ويلتحفون الخضراء ويتغذون بالأسودين ويحافظون على الصلاة الوسطى وصلاة الأبردين..!!

وسوف نسمك خيمة العجالة بركيزتين هما:

أولا: الإشعاع الثقافي الموريتاني

يكاد يتفق أغلب الباحثين العرب والأجانب على أن الموريتانيين: "عرفوا لدى العرب (والأفارقة وبقية الشعوب) بثقافتهم الصلبة وتراثهم الناصع، ومجهوداتهم الواسعة في نشر الثقافة والدين الإسلامي، فكان لهم صيتهم السامي رغم محيطهم الصحراوي الجاف وشظف العيش وانقطاع السبل"[1]!!

إن للإشعاع الثقافي الموريتاني القوي في غرب أفريقيا خصوصية: "تعود، بالأساس، إلى العامل الجغرافي،

---

[1] د. السيد ولد اباه: جريدة الشعب الموريتانية الحكومية اليومية، عدد 23 فبراير 1991، ص: 10.

فالشناقطة (الموريتانيون) هم المصاقبون لبلاد السودان، وتعود هذه الخصوصية من جهة أخرى، إلى عامل ديمغرافي، فالهجرات الصنهاجية ثم العربية - أدت في كل مرة – إلى اندفاع القبائل الشنقيطية (الموريتانية) نحو الجنوب حاملة لغتها وثقافتها، ومنفتحة على المؤثرات الأفريقية.."[1]، بل امتزجت هذه القبائل بالأفارقة الزنوج، امتزاج الماء باللبن أو العسل..!!

ولذلك يؤكد بعض الدارسين الموريتانيين أنه: "ليس افتخارا ولا اغترارا بالنفس أن نؤكد السيادة الدينية والروحية لهذه البلاد (موريتانيا) على عموم غرب أفريقيا، ذلك دور تم في حلقات من التاريخ ماتزال مضيئة، وإن حاولت عناكب الليل إطفاءها بالأفواه، {ويأبى الله إلا أن يتم نوره}، ولو كره من يكفرون الخير، ويجحدون الفضل... والغريب أن الكثير من أبناء البلد يجهلون هذا الدور الذي من حقه أن يدرس في المدارس والمعاهد والجامعات، وأن ينص عليه داخل كتب القراءة، وبلغات التعلم المستخدمة كلها.. يفخر هؤلاء بالشيخ عمر الفوتي (ت1280هـ)، وإنه لمبعث فخر، لكنهم يتجاهلون أنه خريج المدرسة الموريتانية (الحضرة والمحضرة)، حيث تربى عل يد عبد الناقل الذي درس وتهذب على يد الشيخ سيدي مولود فال (الموريتاني) سنوات طويلة.!! وكل من تخرج على يد الشيخ عمر الفوتي إنما هو في الكفة الموريتانية.!!

"ولم يقف الإشعاع الموريتاني عند هذا الحد، بل تجاوزوه إلى نيجيريا الحالية التي واجه فيها الدعاة الموريتانيون ظروف جهادية لا تقل قساوة عن الظروف التي فتح فيها الصحابة الأوائل قصور ومدن الشام، وكان للموريتانيين في القرن الثاني عشر(م) وحتى الآن دور كبير في ترسيخ الإسلام بالنيجر، ولهم نفس الدور في اتشاد وفي السودان، وحتى في دول تملأ الدنيا، فالشيخ محمد الحافظ المصري تلقى أمور التربية على شيوخ محمد دواليب السوداني الذي تخرج على يد سيدي مولود (الموريتاني) الآنف الذكر، إنه الدور الذي أعطى وأثمر وأينع.. إنه الدور الذي مازال يضغط على أضلع من كفروا النعمة... لكن عندما يظل هذا الدور مهملا على الهامش، لا يجد من يهتم له ويرسخه، يظل مجهولا في أوساطنا المثقفة والمؤرخة والعالمة،

[1] د. عبد الودود ولد عبد الله: مقال في مجلة حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة انواكشوط، العدد الأول 1989، ص: 18.

سيسهل على عناكب النفخ في الرماد أن تعشش من حوله.."[1].

ولقد اخلص الموريتانيون في نشر الإسلام السني "وشعروا بمسيس الحاجة إلى التفقه فيه، فانكبوا على معرفته، وتحصيله ودرسه داخل "رباطهم" المتواضع منذ القرن 5هـ.. ومنذ زهاء ألف سنة مضت برعاية إمامهم الفقيه ومرشدهم أو "مهديهم" في هذه الأرض، عبد الله بن ياسين (ت451هـ) تمهيدا لحمل راية نشر الإسلام، والدعوة الإسلامية وبخاصة الهداية الحقة والإصلاح الاجتماعي والأخلاقي، ورفع لواء الجهاد في سبيل الله تعالى لهذه الغاية الشريفة داخل قطرهم الموريتاني، محاربين الفساد والانحراف، وناشدين للنور والحق والعدالة ثم خارج بلادهم في الأقطار المجاورة من بلاد السودان الغربي (السنغال ومالي مثلا) وبين ظهراني قبائل البربر في أجزاء من الجزائر والمغرب الأقصى، فبلاد الأندلس.

وبناء على طلب بقية من أولي الإصلاح والاستقامة في أكثر من بلد من هذه البلدان، مقيمين دولة الإيمان والعلم في ربوع إمبراطوريتهم المترامية الأطراف التي خضعت لحكمهم ردحا من الزمن، وشادوا فيها صرح منارة إشعاع ثقافي وديني، كانت خيوط ضيائه الوضاء وتمتد إلى أرجاء منطقة الغرب الأفريقي، وبعد أن دانت لسيطرتهم أنحاء كثيرة من منطقة المغرب العربي. والأندلس الذي أنقذوه من السقوط وحكموه قرونا زاهرة.."[2] !!

إن الإشعاع الثقافي الموريتاني حافظ عليه الموريتانيون منذ ظهور الإسلام في صحراء الرمال أو اللثام في القرن الأول الهجري وما زالوا يحافظون عليه وهم يجوبون ديار العروبة والإسلام، سفراء لبلادهم، مفصحين عن عبقريتها، حاملين منها العلم والأدب: رسالة حياة، وشهادة انتماء، فيلقون بالإكرام والتجلة أينما حلوا، تحل بهم شنقيط (موريتانيا) في القلوب، قريبة مكينة، وإن بعدت الشقة، كان المسلمون في أفريقيا السدواء وفي الحجاز ومصر والسودان.. وغيرها من ديار العروبة والإسلام يرون صورة العلامة الأديب، الحافظة في كل قادم من تلك الصحاري النائية التي تعانق رمالها شطآن المحيط الأطلسي وضفاف نهر

[1] عبد الله ولد السيد ولد الهادي: جريدة الشعب الموريتانية، عدد يوم 1990/04/12، ص12.

[2] عبد الله السيد ولد الهادي: مقال في جريدة الشعب الموريتانية (مرجع سابق) عدد يوم 1991/12/17، ص9.

السنغال... بالعلم والمعرفة، كانت للشناقطة (الموريتانيين) فتوحات في أعماق أفريقيا ونفحات في البلاد العربية وآسيان وكان القلم والسيف رضيعي لبان، وفرسي رهان، على أن للقلم عندهم صولة لم تكن للسيف"[1]!!

وظل الإشعاع الثقافي والروحي الموريتاني ذا مناعة قوية، لأن: "موريتانيا تمثل بحق، أرض لقاء، فهي بحكم موقعها، تشكل حلقة ربط بين الشمال والجنوب، وملتقى للمبادلات، وممرا للثقافات الواردة من كل جهة...

إن موريتانيا أمة من الفاتحين والبناة، فبالأمس انطلق المرابطون من مشارف الصحراء، ليؤسسوا في أقصى شواطئ المتوسط حضارات شامخة ستظل إلى الأبد ماثلة في ذاكرة التاريخ.."[2] !!

ومن المعروف أن مؤسسي المدارس العربية الإسلامية في غرب أفريقيا وخاصة السنغال وغامبيا، ذلك أنه في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، أسست مدرستان عربيتان في السنغال، إحداهما في قرية "قجلن" والأخرى في قرية "بقي" ولا يوجد عالم في جمهورية غينيا أو في جمهورية مالي إلا وقد أخذ منهما أو تعلم من من تعلم منهما.."!!

ومن خريجي هاتين المدرستين: الشيخ هاشم ألفا الذي كان مدرسا في المسجد النبوي الشريف في المدينة المنورة وتتلمذ على هذا الشيخ السنغالي البارز الشيخ الزغيبي إمام المسجد النبوي والشيخ عبد الله مؤرخ الحرم المكي.!!

ومن مؤسسي المدرستين المذكورتين: احمد مختار آن تلميذ الحارث بن محنض الشقروي الموريتاني (ت1319هـ/ 1901م)، وعلى هذا السنغالي قرأ كثير من السنغاليين وهو من درس البلاغة والأصول تدريسا جيدا في فوتا بعد انقراض جيل عمر الفوتي.

ومن تلامذة الحارث المذكور آنفا مختار ساخو (ت1934م) الذي أسس مدرسة "بقي" كما أخذ السنغاليون عن سيدي محمد ولد داداه الأبييري وسيبويه موريتانيا يحظيه ولد عبد الودود (ت1358هـ) ومحنض بابا بن اعبيد

---

[1] الخليل النحوي: بلاد شنقيط، المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987، ص9-10.

[2] الرئيس الفرنسي جاك شيراك في خطابه أثناء زيارة موريتانيا عام 1997، نشر في مجلة الرباط الثقافي التي تصدرها وزارة الثقافة والتوجيه الإسلامي، العدد الأول، ص5.

الديماني (ت1277هـ) وغيرهم كثير"[1]!!

وهكذا نبتت العوائد الموريتانية برمتها في السنغال وظهرت في كل الميادين من جهة الدين والحقوق والفلسفة والأخلاق والملبس[2].. خاصة بين السنغاليين الذين كانوا يذهبون إلى موريتانيا للدراسة والتربية.!!

ويرى بعض الدارسين السنغاليين ان الطلاب السنغاليين الذين تخرجوا في لمحاضر والجامعات والمعاهد الموريتانية أفصح لسانا، وأوضح بيانا من الذين تخرجوا في الأزهر الشريف والجامعات العربية(3) !!

وكان السنغاليون ومازالوا في الظروف العادية، يعتقدون أن التجار الموريتانيين المتجولين في أفريقيا أو الذين يحملون فوق أكتافهم مخلاة مملوءة بالبضائع أو أولئك الذين يجلسون في الدكاكين يبيعون بالمفرد او الجملة أو يجلسون تحت الأشجار او في الأخصاص أو العرائش يعلمون القرآن الكريم أو العقيدة أو الفقه أو اللغة أو النحو أو الأدب لأبناء أفريقيا، كل أولئك إنما هم مصاحف ومعارف ومحاضر متجولة أو جالسة تنشر الأخلاق العالية والعلم والثقافة العربية الإسلامية الراقية والنقية الخالية من الغلو والتطرف بل تدعو إلى الوسطية والاعتدال، ذلك أن علماء موريتانيا: "قد لا نغالي إذا قلنا عنهم: إنهم لا يقلون أهمية عن أمثال جمال الدين الأفغاني..! ومحمد عبده ورشيد رضا وأبي ثناء الألوسي وعثمان بن سند واضرابهم[4] ..

ولقد بلغ إشعاع هؤلاء العلماء الثقافي والأدبي مختلف الأقطار العربية والأفريقية مثل المغرب والجزائر وليبيا وتونس ومصر والسودان والحجاز ونجد والعراق والأردن وفلسطين ولبنان واليمن والهند والأندلس وروسيا وغيرها، ومازالت مدرسة النجاح في الزبير في العراق قائمة، وهي المدرسة التي شيدها محمد أمين بن فال الخير الحسني الشنقيطي (ت1932م)!! وكانت ومازالت

---

(1) الحاج مصطفى آن: الإسلام والثقافة في الجمهورية السنغالية، دكار 1978، ص5-6.
(2) د. عامر صمب: الأدب العربي السنغالي، الجزائر 1978، ج 1، ص: 27-28.
(3) د. عامر صمب: الأدب العربي السنغالي (مرجع سابق)، ج 1، ص: 28.
(4) عبد اللطيف خالد الدليشي: من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر في البصرة، محمد أمين الشنقيطي، الكتاب - (20) وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق، بغداد 1981، ص38.

تخرج الأجيال في العراق والجزيرة العربية والشام!!

وشارك علماء موريتانيا في النهضة العربية والإسلامية الحديثة بإحياء التراث العربي الإسلامي، كما شهد بذلك المفكر المصري رفاعة الطهطاوي في كتابه: "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" وتحدث بإعجاب شديد عن الشيخ سيدي المختار الكنتي الكبير (ت1226هـ) الذي قال بكروية الأرض في موسوعته الرائعة: "نزهة الراوي وبغية الحاوي"، وهو الذي فاق خليلا بن إسحاق في مختصره وابن مالك في ألفيته!!

وقد أسند الإمام محمد عبد تدريس اللغة في الأزهر الشريف إلى الشيخ محمد محمود بن التلاميد التركزي الشنقيطي (1904هـ)، لأنه كان آية من آيات الله في حفظ اللغة والشعر والأخبار والأمثال والأنساب[1]. وكل إليه: "إحياء الأمهات العربية الكبرى، فنشر المخصص وحرر القاموس وأملى الأراجيز"[2] ..!!

ومن المعروف أن الشيخ محمد حبيب الله بن ما يأبى الجكني انتقل من مكة المكرمة إلى مصر القاهرة، فتعرف عليه الناس وصاروا يقصدونه من جميع الطبقات العلماء وغير العلماء ثم انتخب مدرسا بالأزهر الشريف[3] .. للحديث النبوي الشريف، حيث كان يملي كتابه الرائد "زاد المسلم في ما اتفق عليه البخاري ومسلم"، على أربعة من طلابه من حفظه كما يقال!!

إن قطر موريتانيا عرفه أهل المشرق والمغرب جميعا، دالا على ذلك الإقليم من أقاليم العالم الإسلامي والعربي، موحيا بتلك الصورة الرائعة المشرقة من صور النشاط العلمي والأدبي، كما تتمثل في علمائه الذين يتألق بهم تاريخ الفكر الإسلامي، وفي تلك الطائفة من العلماء والأدباء الذين كانوا وما يزالون يفدون على المشرق، ويبعثون في أرجائه ألوانا من ذلك النشاط، ولعل شيئا من أصدائه مازال يتردد في ذاكرة بعض الشيوخ في مصر[4] !! أو المشرق العربي كله!

---

(1) أحمد حسن الزيات: كيف عرفت الشنقيطي؟ مجلة الأزهر الشريف، المجلد الأول، صفر 1383هـ/1963م، ص25-30.

(2) د. حماه الله ولد السالم: موريتانيا في الذاكرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2005، ص25.

(3) محمد كردي: آداب القهوة والشاي والدخان، دار الشروق 1985، ص25.

(4) مجلة العربي: عدد اكتوبر 1967، ص101.

وفي أفريقيا الغربية عامة والسنغال خاصة: كان للموريتانيين دور لابد أن يذكر في تعزيز "صمود" اللغة العربية، داخل السنغال، ذلك أن وضعهم على الضفة الثانية (لنهر صنهاجة، (أقام جسورا دائمة للمد الثقافي الذي كانت تفتقده البلاد. ولقد ظل هؤلاء الموريتانيون بمثابة الدعامة الأساسية التي قامت عليها مختلف "خنادق) الدفاع عن اللغة العربية أمام الغزوة الاستعمارية الشرسة"[1] الغربية!!

وهكذا كانت صورة الشناقطة (الموريتانيون) وما تزال في البلاد العربية و(الأجنبية) انهم الممثلون الأوفياء للثقافة العربية الإسلامية في نقائها وأصالتها، وأنهم سدنتها في قاصية ديار الإسلام، المرابطون في ثغورها: حفاظا عليها ونشرا لها وإشعاعا بها...[2] في مختلف البلاد الأفريقية والعربية وخاصة تلك المجاورة، لأن: "موريتانيا مؤهلة بحكم الجوار المتاخم لعدة بلدان إقليمية إلى أن تكون (معلمة) الأجيال الأفريقية الحديثة لثقافة القرآن المجيد"[3] ؛ ولذلك كان ومازال: "لهذا الاسم (موريتانيا) رونق وجاذبية في السمع العربي ولكأنه الكنز المكتشف... وفي الواقع: إنه ذلك الكنز الثمين الغربي الذي ينحرف شمالا من القارة الأفريقية حصنا منيعا، يروي لنا قصة البعث والانطلاق، حصنا وقف طويلا في سلامة عقيدته الإسلامية، وفصاحة لغته العربية..."[4]!!

* * *

لقد كتب كثير من الباحثين عن الإشعاع الثقافي الموريتاني في أفريقيا والخليج العربي وآسيا، فقد نشرت جريدة المدينة المنورة السعودية مقالا طويلا عن مدارس الفلاح الإسلامية في موريتانيا التي أسسها الحاج محمود باه الموريتاني (1908-1978م)، تقول الجريدة: "تعتبر الهيئة الفلاحية الإسلامية (في موريتانيا) من أهم المؤسسات التعليمية العاملة في غرب القارة الأفريقية، إذ يبلغ عدد المدارس الإسلامية التابعة لها (77) مدرسة ابتدائية ومتوسطة وثانوية منتشرة في ست دول

---

(1) فهمي هويدي: استطلاع: السنغال في مصيدة التغريب، مجلة العربي، عدد يناير 1982، ص49.

(2) د. محي الدين صابر: جريدة الشعب الموريتانية يوم 1981/02/25، ص3..

(3) محمد يوسف مقلد: شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون، بيروت 1962، ص: 41.

(4) نجيب صعب: مقال في مجلة الأدب المهجري، العدد 17، ص: 20 كولخ - السنغال.

أفريقية هي: موريتانيا (42) مدرسة، والسنغال (20) مدرسة، ومالي مدرستان، وغينيا ثلاث مدارس، والغابون خمس مدارسن والكاميرون أربع مدارس... ويصل عدد طلاب هذه المدارس إلى (6649) طالبا أسسوا مدارس كثيرة في بلدانهم!!

وقد أقامت الهيئة الفلاحية أيضا (89) مسجدا في تسع دول أفريقية هي: السنغال ومالي وغينيا ومنروفيا وليبيريا والكونغو كينشاسا والكاميرون وموريتانيا"[1] !!

والحق ان "موريتانيا كغيرها من البلدان العربية المتشرة على مدى اليابسة والمياه، تتوفر على خصوصيات مكانية وزمانية تستحق اللمس والاستبصار، خاصة وأن هذا البلد العربي يجمع بين سماحة فقه المالكية الوسطي وتمازج الثقافتين: العربية والأفريقية، بالإضافة إلى الصلة الثقافية العميقة بالتراث العربي الإسلامي!! ومن اللافت للانتباه في ثقافة موريتانيا أنها ثقافة البوادي العالمة أو الأرياف المتسقة مع المعارف اللغوية والتراثية، ولا نجد ذلك في الكثير من البوادي العربية التي تتسم بالقطيعة المعرفية مع العلم والتراث. ولا أعرف سببا لهذه الحالة سوى أنها موصولة بالعلاقة التاريخية بالمخطوطات التي تواردت إلى عمق الصحراء[2] !!

وإن الدور الذي لعبه العلماء الشناقطة (الموريتانيون) في المشرق والمغرب من إشعاع علمي، لا يقل عن ما قاموا به من نشر للغة العربية والدين الإسلامي في أفريقيا السوداء، حيث يمكن القول: إن أفريقيا الغربية يكاد يكون إسلامها قد تم على أيديهم، إضافة إلى أنهم هم من نشر اللغة العربية والعلوم الإسلامية فيها، فقد لعب العلماء والصلحاء والتجار البيضان الموريتانيون دورا لا مثيل له في نشر الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا الغربية. وقد تفطن المبشرون الأوروبيون، لذلك، وعبروا عنه بالقول: إن الدور الذي تلعبه مسبحة الشيخ الشنقيطي في محله التجاري الصغير في نشر الإسلام والعربية لم تستطع أن تقوم جيوش المستعمر وموجات المبشرين

---

(1) جريدة المدينة المنورة، عدد الخميس 18 صفر 1401هـ، ص: 8.

(2) د. عمر عبد العزيز: ثقافة المكان.. موريتانيا نموذجا، جريدة الخليج الأماراتية، عدد يوم 2005/03/05، ص5.

والمعمرين الأوروبيين بمثله الديانة المسيحية والثقافة للغربية..."[1] !!

والطريف أن الإشعاع الثقافي الموريتاني انبجس من بادية نائية أو منكب برزخي، ولكن: "إن كانت البداوة علامة جهل في العالم كله عبر عصوره، فقد تخلفت هذه القاعدة الكلية عن شنقيط (موريتانيا)، فقد كانت صحاريها عامرة بالجامعات العظمى التي لم ير مثيلها في البلاد (العربية والأجنبية)، ففي كل "نزلة" من قبيلة معينة محضرة علمية هي حقا، جامعة كبرى، بل، والله، أرفع وأجل مَن الجامعات"[2]، المعروفة في البلاد الأخرى، كما يقول المرابط محمد سالم ولد عدود (1348-11430هـ) وهكذا امتد الإشعاع الثقافي والروحي للمحضرة والحضرة إلى أصقاع كثيرة إلى جانب الإشعاع الأدبي الذي ألهم بعض الشعراء والناثرين في أفريقيا والوطن العربي، وذلك ما تقاربه الفقرة الثانية من هذه العجالة.

ثانيا: الإشعاع الأدبي الموريتاني في الوطن الأفريقي والعربي

إذا كان الإشعاع الثقافي الموريتاني قد امتد وتمعدد وتعدد في أفريقيا وآسيا والوطن العربي، فإن صنوه الإشعاع الأدبي قد رافقه في امتداده وقوته وتأثيره في السنغال[3] ، وغامبيا ومالي ونيجيريا والنيجر وغانا والمغرب[4] العربي ومصر وبلاد الحرمين والعراق والأردن وفلسطين وسوريا وتركيا وغيرها من البلاد الإسلامية والأجنبية.!

ويرى الأستاذ الدكتور عباس الجراري: "أن النهضة الشعرية التي عرفها الجنوب المغربي والقطر الموريطاني خلال القرن الماضي (19م) وبداية هذا القرن (20م) أسبق تاريخيا وأكثر توفيقا فنيا من نهضة الشعر في المشرق العربي على أيادي البارودي وشوقي،

---

[1] د. عبد العزيز بن عبد الله السنبل: أعلام المحضرة الموريتانية، في المشرق والمغرب، جريدة الجزيرة السعودية، عدد يوم 2005/02/05، ص7.

[2] عبد العزيز فيصل الراجحي: مشاركة في المؤتمر الدولي الأول حول المخطوطات الموريتانية، انواكشوط 28-30 ابريل 2002، (مرقون)، ص35.

[3] د. عامر صمب: الأدب العربي السنغالي (مرجع سابق)، ج 1، ص30-31.

[4] احمد بن الأمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ط 4/ مكتبة الخانجي بالقاهرة ومؤسسة منير بموريتانيا 1989، ص2، 5، 8.

وذلك، لأن شعراءها استطاعوا بثقافتهم وظروفهم أن يطرقوا صميم القصيدة الجاهلية الذي واجه شعراء البعث المصريين بصعوبات جعلتهم لا يحاكون من الشعر القديم إلا السهل من الشعر العباسي..[1] !!

على أن الأستاذ الوزير والسفير والناقد سيدي أحمد ولد الدي يذهب إلى أن الانبعاث الشعري العربي بدأ في موريتانيا وأن معارضات ابن الطلبة للشعر العربي القديم أوحت لأحمد شوقي بمعارضاته الرائعة ويقول: "لم يستهل القرن التاسع عشر(م) إلا، وفي موريتانيا نهضة شعرية ناضجة عمرها يناهز قرنا كاملا، ولذلك، فإنني أقول: عن إدراك كامل، عن ما يدعوه مؤرخو الأدب العربي بحركة الانبعاث الشعري قد بدأ في موريتانيا في بداية القرن السابع عشر(م) واستمر ينمو، ويتكامل، حتى بلغ أوجه في بداية القرن التاسع عشر (الميلادي)، فموريتانيا – إذن – قد سبقت الشرق في هذا المجال بما يناهز قرنين، ناهيك أن مولد البارودي، باعث الشعر من مرقده الطويل ولد سنة 1838 أي بعد وفاة ابن رازقة (ت1144هـ) بمائة وأربع سنين.

وقد أصاب الأستاذ/ طه الحاجري حين وصف الأدب الموريتاني بأنه: "حلقة مفقودة"، من تاريخ الأدب العربي (انظر مجلة العربي، عدد أكتوبر 1967م)، فالحقيقة: انه لو كان مقسمو عصور الأدب الكبرى عثروا على كنوز الشعر التي كانت تزخر بها الصحراء الموريتانية لغيروا رأيهم في تقسيمهم وتصورهم لحركة البعث الشعري، إذ أن شعراءها وخاصة شعراء القرن التاسع عشر(م) عادوا بالشعر إلى أصالة معانيه، وجزالة أساليبه وخلصوه من سقم الخيال وإسفاف التعبير، والإغراق في الألعاب اللفظية الزائفة.!!

---

[1] الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه، ط 1/ 1979، المغرب، ج 1، ص181-182.

ويعتبر محمد بن الطلبة المتوفى سنة 1272هـ/1855م، رائد شعراء هذا القرن، وقد عاد على منابع الشعر الأصلية مستلهما، فتنقاد إليه القوافي ذات المعاني القوية الضخمة والأسلوب الجزل الغريب، أحيانا، بدون تقعيد وسعي وراء الزخرف اللفظي. وقد كان الشعر الجاهلي مثل هذا الشاعر الأعلى، وقد كان شديد الوثوق به، وبمقدرته على مجاراة الأقدمين وبالتالي على النسج على منوال المثل الأعلى، فعارض شعراء الجاهلية بقصائد لا تقل عنها روعة، وكان يتمنى أن يتناشد الأشعار في ناد من أهل الجنة مع حميد بن ثور الهلالي، والشماخ بن ضرار الغطفاني، فيحكمون بينه وبينهما أيهم أشعر..؟

لقد عارض امحمد بن الطلبة بقصيدته التي مطلعها:

تطـــاول ليـــل النـــازح المتهـــيج أمـــا لضـــياء الصـــبح مـــن متـــبلج؟

قصيدة الشماخ وأولها:

ألا ناديـــا أظعـــان ليلـــى تعـــرج فقـــد هجـــن شـــوقا ليتـــه لـــم يهـــيج

وبقصيدته التي مطلعها:

تأوبـــه طيـــف الخيـــال بمريمـــا فبـــات معنـــى مســـتجنا متيمـــا

قصيدة حميد بن ثور ومطلعها:

ألا هيمـــا ممـــا لقيـــت وهيمـــا وويحـــا لمـــن لـــم يلـــق مـــنهن ويحمـــا

وبقصيدته التي مطلعها:

صاح قف واستلح على صحن جال سبخة النيش هل ترى من جمال؟

قصيدة الأعشى الأكبر:

مـــا بكـــاء الكبيـــر فـــي الأطـــلال وســـؤالي ومـــا تـــرد ســـؤالي

ولست أستبعد أن تكون هذه المعارضات التي نشرت، لأول مرة، بالقاهرة سنة 1911م ضمن كتاب: "الوسيط في تراجم أدباء شنقيط لم تؤثر إلى حدٍّ ما في أمير الشعراء أحمد شوقي، فنظم على غرارها معارضاته المشهورة التي تعتبر من عيون الشعر العربي، ويعتبرها أحمد شوقي مثله الأعلى لقصيدته في المنفى بأسبانيا بين 1915 و1919 التي عارض فيها البحتري في قصيدته التي وصف فيها إيوان كسرى وابن زيدون في قصيدته: "أضحى التنائي بديلا من تدانينا" المشهورة، كما

عارض أيضا بائية أبي تمام في مدح المعتصم إثر فتح عمورية وبردة البوصيري إلى غير ذلك من روائع الأدب العربي[1] !!

* * *

ويمتد الإشعاع الأدبي الموريتاني من مصر إلى الحجاز والعراق والأردن وسوريا، حيث وجدنا شاعر الشهباء هلال فخر يعارض أبياتا للشاعر الموريتاني أمحمد بن أحمد يوره الأبهمي (ت1340هـ) بأبيات عارضها الشاعر الموريتاني الدكتور/ الشيخ ولد دومان، ذلك أنه: "بينما الدكتور المذكور آنفا، في احد مقاهي حلب (الشهباء) رفقة بعض كبار الشعراء السوريين، طلب منه بعضهم أن يلقي عليهم نماذج من الشعر الموريتاني، ولم يستحضر الدكتور (دومان) وقتها إلا أبيات ولي الله العلامة أمحمد ولد أحمد يوره – رحمه الله -.

على الربع بالمدروم أيه وحيه ... وإن كان لا يدري جواب المؤيه
وقفت به جذلان نفس كأنما ... وقفت على ليلاه فيه وميه
وقلت لخل طالما قد صحبته ... وأفردته من بين فتيان حيه
أعني بصوب الدمع من بعد صونه ... ونشر سرير السر من بعد طيه
فما أنت خل المرء في حال رشده ... إذا أنت لست الخل في حال غيه

فوقف الجميع مبهورا من شدة جمال الأبيات، وكان من بين الحضور الشاعر المخضرم محمد هلال فخرو.. وفي صبيحة اليوم التالي اتصل شاعر الشهباء هلال فخرو على الدكتور (دومان)، ليقول له: إنه لم يذق طعم النوم من ليلة البارحة من شدة جمال الأبيات، وإنه عارضها بهذه الأبيات الرائعة:

تحاملت عصرا نحو أطراف حيه ... أسائل عن ليلاه فيه وميه
لقد كانتا تربا لمن قد فقدته ... لعل لدى إحداهما علم حيه
فقال لي الصبيان ليلى توفيت ... وميه في قاع الرشاد وغيه
فما تبتغي؟ قلت السلامة والهدى ... وسرت شجي الحلق من بعد ريه

[1] سيدي أحمد ولد الدي: الشعر العربي بموريتانيا فيما قبل القرن العشرين، نشرة الوحدة، إدارة الشؤون الثقافية الموريتانية، المطبعة الوطنية، انواكشوط 1969، العدد الأول، ص: 9-10.

فكاد يرى الراؤون وقع جوابهم فقد بان فوق الوجه آثار كيه
يحق لمثلي أن يدلهه الهوى ويعرض عن أزياء ليست كزيه
فيا شاعر المدروم شعرك قاتلي فأيه فما أسمعت غير المؤيه

فعارض الدكتور (دومان) بدوره أبيات العلامة ولد أحمد يوره بهذه الأبيات الجميلة:

رويت حمى المدروم مثل أخيه بدمعي فما أوفيته حق ريه
فخاطبني طيف لحسناء قائلا أتبكي على المدروم يا ابن أبيه
فقلت لها من أنت هل تعرفينه ولم تدري عن ليلاه شيئا وميه
فقالت أنا من ابرؤ العشق والهوى واثني ذراع الشوق من بعد ليه
فقلت وجرح القلب بالأي نازفا كجرح فتى المدروم في يوم غيه
فقالت إذن فالكي قلت: لربما فليس يرجى البرء إلا بكيه
فقالت لأنت الخل في الرشد والغوى فأيه على المدروم يا شيخ أيه

وأخذت هذه القصة مساحة كبيرة في الصحف السورية وقتها، وعارض الكثير من الشعراء أبيات العلامة ولد أحمد يوره[1] !!

الخاتمة

لقد امتد الإشعاع الثقافي والأدبي الموريتاني شرقا وغربا، وقد قامت به المحضرة والحضرة وخريجوهما من العلماء والأدباء على أحسن ما يرام على مر الأيام، إلى جانب المعاهد والمدارس العليا والجامعات الموريتانية التي كانت ومازالت تفتح صدرها لطلاب أفريقيا والوطن العربي وآسيا وأوروبا، أحيانا حرصا على الحفاظ على استمرار هذا الإشعاع الموريتاني بروراً من الخلف للسلف الذي كان علماؤه يعتزون بالعلم ويفخرون بنشره وكانوا يرون انهم لا يقلون شأنا عن الأئمة الأربعة كما يقول محمد يحي بن سليمه الولاتي (ت1354هـ/1935م:

ولست دون مالك والشافعي واحمد والحنفي والتابعي

[1] رسالة محولة من الواتساب 2019م.

مصادر العجالة ومراجعها

* أحمد بن الأمين الشنقيطي: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ط 4/ مكتبة الخانجي بالقاهرة ومؤسسة منير بموريتانيا، 1989؛

* احمد حسن الزيات: كيف عرفت الشنقيطي؟ مجلة الأزهر الشريف، المجلد الأول، صفر 1383هـ؛

* جاك شيراك (الرئيس الفرنسي السابق): خطابه امام الرئيس الموريتاني السابق معاوية ولد سيدي أحمد الطائع، أثناء زيارته لموريتانيا عام 1997، نشر في مجلة الرابط الثقافي، العدد الأول 1997، وتصدره وزارة الثقافة والتوجيه الإسلامي،

* حماه الله ولد السالم (دكتور): موريتانيا في الذاكرة العربية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2005؛

* الخليل النحوي: بلاد شنقيط، المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987؛

* سيدي أحمد ولد الدي: الشعر العربي في موريتانيا فيما قبل القرن العشرين، نشرة الوحدة، إدارة الشؤون الثقافية الموريتانية، انواكشوط 1969؛

* السيد ولد اباه: مقال في جريدة الشعب الموريتانية، عدد يوم 23 فبراير 1991؛

* عباس الجراري (دكتور): الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياهن ط 1/ المغرب 1979؛

* عامر صمب (دكتور): الأدب العربي السنغالي، الجزائر 1978؛

* عبد الله السيد ولد الهادي: منتدى الشعب، جريدة الشعب الموريتانية، عدد يوم 1990/04/12؛

* عبد الودود ولد عبد الله (دكتور): الإسلام في غرب أفريقيا، مجلة حوليات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة انواكشوط، العدد الأول 1989؛

* عبد اللطيف خالد الدليسي: من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر في البصرة، محمد أمين الشنقيطي، الكتاب (20) وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق 1981؛

* عبد العزيز بن عبد الله السنبل: أعلام المحظرة الموريتانية في المشرق والمغرب، جريدة الجزيرة السعودية، عدد يوم 2005/02/05؛

* عبد العزيز فيصل الراجحي: مشاركة في المؤتمر الدولي الأول حول المخطوطات الموريتانية، انواكشوط 28 و30 ابريل 2002م؛

* عمر عبد العزيز (دكتور): ثقافة المكان.. موريتانيا نموذجان جريدة الخليج الإماراتية، عدد يوم 2005/03/05؛

* فهمي هويدي: استطلاع السنغال في قصيدة التغريب، مجلة العربي، عدد يناير 1982؛

* محمد يوسف مقلد: شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون، بيروت 1962؛

* الحاج مصطفى آن: الإسلام والثقافة في الجمهورية السنغاليةن دكار 1978؛

* محي الدين صابر (دكتور): جريدة الشعب الموريتانية يوم 1981/02/05؛

* نجيب صعب: مقال في مجلة الأدب المهجري، العدد 17 كولخ – السنغال.

الدرس النقدي والدراسات التطبيقية في البيئات العلمية العربية:
«وردة الصقيع» لصلاح عبد الصبور نموذجا.

أ.د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم

مقدمة:

0.0. انشغلت البيئات العلمية العربية بالدرس النقدي منذ عقود من الزمن، وتفاوتت حينها، هذه البيئات في قدرتها على منهجة النظرية الأدبية وتقديم معرفة علمية صحيحة أو شبه صحيحة عن النقد الأدبي ومناهجه، وتكوين أجيال من الباحثين في مجال الأدب والنقد. ورغم هذا التفاوت انتظمت في تاريخ التكوين والبحث في كل جامعة من الجامعات ومعاهد البحوث العربية سلاسل من الأجيال الممتدة، ممن حصلوا معارف أدبية وامتلكوا أدوات نقدية، أهلت الكثير منهم للانخراط في سلك الوظيفة والالتحاق بمهن عديدة، كسبوا منها رزقهم وخدموا وطنهم وأشاعوا وعيا وخدموا لغات، حظ العربية منها حظ الأسد. وهيأت البعض منهم للالتحاق بالدراسات العليا، والتأهيل للبحث العلمي، والالتحاق بسلك المدرسين الباحثين بالجامعة أو الباحثين بمراكز البحث العلمي، كسبوا منها رزقا حسنا وذكرا مسطرا في الكتب وصدور الرجال، وخدموا وطنهم وكونوا أجيالا من الباحثين المنشغلين بالدراسات الأدبية والنقدية، جددت دماء حلقات المدرسين الباحثين بالجامعات والمعاهد، ومكنت هذه البيئات من ترسيخ تقاليد البحث العلمي بها، وزيادة رصيدها في البحث العلمي وتزايد مؤشرات إنتاج المعرفة داخل وحدات التكوين (الليسانس، الماستر، الدكتوراه) وحدات البحث (وحدات البحث، المخابر، المراكز).

1.0. وقد مكنت البيئات العلمية الأساتذة الباحثين من الانخراط في احدي أهم مهامها التنموية والتنويرية الموكلة لها في مجتمعات العلم والمعرفة، فأسسوا

بها وحدات للتكوين عليا، ذات تخصاصات معرفية وبحثية دقيقة، رفعت من منسوب الفكر الأدبي عند المنشغلين بها، ووسعت من مساحة إدراكهم للخلق والإبداع، ومكنت المشتغلين به من امتلاك أدوات منهجية نقدية، قادرة على الوصول إلى قصديات القول الأدبي والإمساك بجمالياته، إنتاجا لمعرفة صحيحة أو شبه صحيحة عن النص الإبداعي الأدبي، يقف فيها المشتغلون بالدراسات الأدبية (نقاد الأدب) والمتخصصون في علم الأدب (علماء الأدب) على صعيد واحد، ليشهدوا جماليات النص الأدبي، ويكشفوا عن مستور شعرية القول الأدبي ومآتى الحسن فيه، يرونها رأي العين في محافلهم العلمية بالجامعة (قاعة الدرس في الأعمال التطبيقية والتوجيهية، وجلسات نقاش البحوث ورسائل، ومحاضر إسناد الألقاب العلمية وإعطاء الشهادات).

2.0. هذه الخبرة النقدية بتحليل الخطاب الأدبي وتطبيقاتها النصية مثلت للحواضن الثقافية للجامعة بالمجتمعات العربية، رصيدا معرفيا مهما من مطالعة متذوقي الأدب، حسن من أذواقهم وعمق من وعيهم بالأدب والنقد.

فكانت الدراسات النقدية المنجزة بالجامعة عن أعمال المبدعين فاكهة جنية شهية يحملها الأساتذة خارج أسور الجامعة، إلى مجالس الأدب وملتقياته في المحافل الثقافية إمتاعا ومؤانسة، لجمهور مجتمع الأدب والثقافة، الذي يركن أفراده في فراغهم ولحظات ممارسة هواياتهم الأدبية إلي شواطئ الإبداع الأدبي، يرفهون عن النفس لحظات شعورها بالملل وإحساسها بالتعب، فيخرجون في أوقات الفرجة، أفرادا وجماعات وزمرا وزرافات إلي المسارح ومدرجات دور الثقافة، يطلبون لذة النص في الأمسيات. يُعَرِضوا ذواتهم، الواقعة تحت ضغط المدينة وتعب نهارها، للإبداع، ويتعرضوا لمصائد الجمال الأدبي واقتناص لذات الفرجة، فيسري في نفوسهم دبيب لذة الإبداع، وتتسرب إلي مهجهم بهجة الجمال والشعور بمتعة الأدب وأنسه، فتنطلق تصفيقات الإعجاب بالمبدع والاستمتاع بإبداعه في المدرج، مخترقة صمت أجواء الفرجة وسكينة تلقي لذة النص، وتتصاعد نبرات الإعجاب واستجابات المتلقي كاسرة أفق تلقي الجمهور، ومقسمة إياه إلي زمر ومجموعات:

تجمعهم مآتي الحسن ومصادر الأنس الآتية من لذة النص، ينطقون بعدها دفعة عبارات الإعجاب وتعليقات الشعور بالنشوة والمتعة، وهي عند محافل التلقي الموريتانية عبارة " أَسْكِ، أَسْكِ حَته"، ويفرقهم إدراك مكامن لذة النص التي أصابتهم، ومصادر الإمتاع التي تعرضوا لتأثيرها، إلي فيئة العارفين بمآتى الحسن فيه، وفيئة الواقعين تحت تأثير جماليات تلقيه، غير المدركين لمكامن أدبيته ومصادر إمتاعه وأنسه. مما لا يدركه، في الغالب إلا من كانت لهم خبرة بالأدب والنقد، وممارسة تطبيقية لجماليات النص الأدبي من نقاد الأدب، والمشغلين بالدراسات النقدية التطبيقية.

النقد العربي والدراسات التطبيقية:

1.1. تمثل الدراسات التطبيقية في النقد الأدبي المعاصر مجالا نقديا حيويا لاختبار أطروحة المناهج النقدية وقدرتها على أن تكون قابلة للتطبيق ومنتجة للمعرفة، ولذا "عد النقد التطبيقي اختصاصا أساسيا من اختصاصات الدرس النقدي، وفرعا أصيلا من فروع علم الأدب ساهم باستمرار في تطوير الدراسات النقدية وتمايز اختصاصات علم الأدب، وعمل على نضج التفكير المنهجي للناقد وتفعيل ذهنيته النقدية، وامتلاك أدواته المنهجية والسيطرة عليها، الأمر الذي أدي مع الوقت إلى تطور الفكر الأدبي وظهور اختصاصات نقدية نشطة ذات كفاءة علمية ومنهجية عالية في تحليل الخطاب ومقاربة الظاهرة الأدبية."[1]

2.1. في سياق هذه الإضاءة النقدية يأتي هذا البحث، الواصف لشعرية القول في أحد أهم نصوص صلاح عبد الصبور، ليسهم من موقعه في تدعيم الجهود النقدية العربية في وحدات التكوين العليا (الماستر، الدكتوراه) الساعية إلى تفعيل دور الدراسات التطبيقية في النقد العربي في الكشف عن ملامح "الأدبي" le littéraire في النص بوصف بنيته وعلاقاتها ومكونات خطابه وطرائق اشتغالها، وأساليب قوله ومستويات تحققها، ودلالاته وطرق إنتاجاها وغيرها من المشاغل النقدية، التي هي موضوع الدرس الأدبي. إن تجذر الممارسة النقدية في النقد العربي، في وحدات التكوين بالجامعة والأوساط

(1) ـ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: الأدب الموريتاني: خطاب النقد وشعرية النص، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، 2013 نواكشوط، ص/4

الثقافية العربية القائمة على التعددية في اختيار المنهج عند القراءة والالتزام برؤيته النقدية وتطبيقاته المنهجية عند تأسيس القراءة، من شأنه في نظرنا " أن يطور من فكرنا الأدبي ويحسن من كفاءة أدواته النقدية، ويعمل على خلق بيئة علمية ضرورية لقيام علم الأدب وملائمة لما تشهده وحدات التكوين العليا (الماستر، الماجستر، الدكتوراه) ووحدات البحث (وحدات البحث، ومختبرات البحث، ومراكز البحث وشبكاته) في الجامعات العربية في راهن عطائها من مراجعات نظرية ومنهجية، يقوم به الجيل الثالث من الدارسين والباحثين في علم الأدب، ممن تتلمذوا على جيل الوسط من أساتذة النقد والأدب منتصف تسعينيات القرن الماضي."[1]

3.1. ويتحدد موقع جيل الوسط من مدرسي النظرية الأدبية وتطبيقاتها المنهجية في الجامعات العربية، في تآخذ حلقات الدرس النقدي بالجامعات العربية، بأنه الجيل الذي تكون في كنف الجيل لأول من أساتذة النظرية النقدية ومناهجها، وأعد أصحابه أطاريح تحت أشرافهم سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي في البيئات العلمية العربية، وبدأ أصحابه يأخذوا مواقعهم في التكوين بالجامعة في الثمانينيات. فهم وسط بين أجيال، من غير المتخصصين في النظرية الأدبية ومناهجها، تعاقبت على تدريس الأدب والنقد في الجامعات العربية منذ تأسيسها - وأدي تراكم معرفة أصحابها وخبرتهم في تدريس النظرية الأدبية ومناهج النقد إلي ظهور جيل رواد أساتذة النظرية النقدية ومناهجها في هذه الجامعات نهاية ستينيات وسبعينيات القرن الماضي - وجيل الشباب حينها، الذي تربي في كنف جيل الرواد، وتكون على يد جيل الوسط، ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي، وإن كان قد حظي الكثير من أفراد هذا الجيل بتكوين جيل الرواد وأشرافه، ولكنه كان في عدد من البيئات العلمية العربية نتيجة لتكوين جيل الوسط، كما هو الحال بالنسبة لجامعة نواكشوط، وهي التي تأسست 1981. فقد تبوأ مقاعد الدرس النقدي بها أساتذة عرب من جيل الوسط من خريجي الجامعات العربية، ولم يكن من بينهم

(1) - محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم: القراءة وتأسيس القراءة: مساهمة في تجذير تطبيقات الشعرية في التجربة العربية، منشورات جامعة نواكشوط، 2015، ص/8

حينئذ من الموريتانيين إلا أفراد معدودة، منهم أستاذي المرحوم د. أحمد بن الحسن الملقب جمال رائد الدراسات النقدية التطبيقية في موريتانيا، في أطروحته في تطبيقات الأسلوبية المعروفة المعنونة ب" الشعر الشنقيطي في القرن الثالث عشر: مساهمة في وصف الأساليب"، المناقشة بالجامعة التونسية، كلية الآداب منوبة، تحت اشراف أ.د. محمد الهادي الطرابلسي 1987.

الدرس النقدي والدراسات التطبيقية: نص ""وردة الصقيع" صلاح عبد الصبور:

جدلية الحضور والغياب.

0.2. نتخذ عينة للتطبيق نص "وردة الصقيع" لصلاح عبد الصبور، وهو تمرين تطبيقي كنت قد قمت به في نطاق واجب كلفني به أستاذي أ.د. صلاح فضل في حصة تطبيق درس المناهج النقدية، التي كان يدرسنا أياها منتصف التسعينيات، بمعهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة، وهي الدروس التي شرفني أستاذي بجمعها، وتبييض مسوداتها، التي كنت أدون أنا وزميلي ورفيق دربي د. محمد سالم ولد محمد الأمين ولد الطلبة، فقد كان أستاذنا يقدم محاضراته ارتجالا، سيرا على عادة أساتذة النقد من الرعيل الأول في الجامعات العربية، من أمثال طه حسين وأضاربه، كما بين ذلك في المقدمة التي وضع لتبييض المسودة، ونشرها بعنوان " مناهج النقد المعاصرة" وصدرت عن دار المختار بالقاهرة 1996، وسقطت حينها، الإشارة إلي جهد الطالبين الباحثين الشنقيطيين في جمع مادة الكتاب، وتبيض مسودتها قبل نشرها، وهو ما كان محل اعتذار ومداعبة جميلة، من أستاذنا كلما لقيناه في المحافل العلمية. وقد أردت أن أحتفظ بحرارة التطبيق النقدي كما قمت به حينها.

1. 2. تأسيس القراءة:

0.1.2 - تتنزل قصيدة "وردة الصقيع" في مرحلة مهمة من تاريخ حياة صلاح عبد الصبور من حيث أنها تأتي كما قال صلاح فضل بعد أن مضى وقت غير طويل على هزيمة 1967، بعد أن ابتعدنا قليلا "عن سكرة: النكسة وجاءت فكرة مواجهة الهزيمة الداخلية للإنسان

العربي"[1]. ومن هنا حرص الشاعر على تثبيت تاريخ كتابتها من يناير 1971 وحتى مارس 1971.

إزدواجية العتبة:

1.1.2. ومن شأن هذا التثبيت إضافة إلى القولة التي قدم بها الشاعر قصيدته، وهي قولة لمحي الدين بن عربي: من شأنهما أن يفتحا القصيدة على القراءة، إذ هما كما يقول جيرار جنت: "عتبة" يمكن الولوج منها إلى عالم النص وفك شفرة رموز،المزدحمة، وهي رموز يعسر على القارئ العادي أن يتجاوب معها أو أن يفككها ويعيد بناءها وفقا لدرجة أفق انتظاره الشعري. يمكن إذن أن نتخذ من هذه العتبة المزدوجة مدخلا نلج به عالم القصيدة، فمن شأن التثبيت التاريخي للنص أن يحيد لنا على الحقل الذاتي السيري والجمعي للشاعر وفي الجانب الحياتي السياسي والاجتماعي من حياته، وهوحقل سيسهم لا محالة في تأويل مضامين النص من الزاوية السياسية، للقصيدة إذ القصيدة من ديوان "شجر الليل" أو هو ديوان شعر سياسي يقوم بترميز التاريخ. ولاشك أن الاستمرار في ترهين مضامين القصيدة في هذا الاتجاه من شأنه أن يفتح النص على أبعاد ودلالات سياسية واجتماعية عميقة ترتبط بالحيز الزمني الذي أشرنا إليه سابقا وهو ما تعمدنا في هذه المقاربة أن نتركه للقارئ، كل بحسب قدرته التأويلية وسعة إطلاعه الثقافي، كصيغة من صيغ إشراك القارئ في هذا الجهد.

2.1.2. وإذ يتكفل الرمز التاريخي الذي عمد إليه الشاعر (العتبة الأولى) بفتح النص على أفاق دلالية مضمونية تحكي سيرة الشاعر في حيز زماني معين.،فإن الرمز الصوفي المتمثل في تثبيت الشاعر لقولة ابن عربي فوق النص، سوف يفتح الصياغة الأدبية الشعرية لهذا المضمون على عالم التجربة الصوفية، وما فيها من خصوبة فنية تفتح النص على أغوار المجهول وتلبسه رداء من الصور تجعل القصيدة تتأبى على التأويل الواحد، وهوما يكسى شفراتها تعددية التأويل والتجدد ويصبح قارؤها مشاركا في خلقها واستمرارها. انطلاقا من هذه العتبة المزدوجة يمكن أن ندخل عالم هذه القصيدة بأفق انتظار أكثر خصوبة من أفق انتظار قارئ عادي، غير أن إعداد العتبة أو المدخل

---

[1] ـ صلاح فضل: شفرات النص، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1990، القاهرة، ص 39.

وتنزيل النص في سياقه التاريخي، لا يفيان وحدهما باستمرار معانيه واستكناه عالمه المجهول، فالنص يبقى برمزيته الموغلة في الغموض إلى حد المفارقات، يبقى متمنعا عنا ما لم نقف على الخيط الداخلي الماسك بعناصره باعتباره الأداة التي ستوصلنا إلى حظنا من تحليله وتأويله. فنكون بذلك قد شاركنا -على قدرتوفيقنا في اختيار هذه الأداة في قراءة النص، قراءة تظل مجرد واحدة من بين أخريات تختلف عنها في المنطلق والأداة.

3.1.2. هذا النص في نظرنا يمكن أن ينظر إليه من خلال ثنائية: الحضور والغياب، فهي ثنائية تحكم بناءه إحكاما وتخلق معانيه ومضامينه خلقا جديدا. فهي زاوية من الزوايا التي من خلالها يمكن أن نقف على بناء نصي له. وعلى دلالة يشي بها هذا البناء، فالنص يقوم على حركة سداسية تحكم أبياته الخمسة والستين. ويمكن أن نقف على البناء الخارجي للنص من خلال الحركات التالية:

أ- حركة أولى تمثلها الأبيات (1-12).
ب- حركة ثانية تمثلها الأبيات (13-12)
ج- حركة ثالثة تمثلها الأبيات (22-35)
د- حركة رابعة تمثلها الأبيات (36-43)
هـ- حركة خامسة تمثلها الأبيات (44-54)
و- حركة سادسة تمثلها الأبيات (55-65)

أما النص في بنائه الداخلي فمحكوم بثنائية داخلية تمسك بلحمته وتقبض على مجاميعه هي ثنائية (الحضور والغياب)، وهي الثنائية التي يصرح بها النص ذاته في البيت السابع والعشرين حين يقول الشاعر:

أبحث عنك في الخطى المفارقة.
يقودها إلى لا شيء لا مكان.
وهم الانتظار والحضور والغياب.

4.1.2. من شأن هذه الثنائية أن تكشف لنا عن معاني ودلالات النص وأن تفتح قراءتنا له على المجالين السابقين:

- مجال ترهين النص: وهو المتعلق بربط مضامينه بالبعد السيري والاجتماعي للشاعر وبالفترة التي حدد بها مجال إبداعه. وهذا المجال سيبين عنه مسار العنصر الأول من الثنائية في النص (الحضور)، وتمظهرات هذا الحضور داخل بنية النص.

- أما المجال الثاني: مجال صيغة النص، فمتعلق بالصياغة الأدبية الشعرية للقصيدة. إذ أن اختيار الشاعر التجربة الصوفية إطارا مرجعيا لتجربته الشعرية، حين قدم لقصيدته بلسان حال المتصوف محي الدين بن عربي قائلا: ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى العبارات الإلهية والتنازلات الروحية والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى- هو اختيار الطريقة في القول الشعري تتبنى الإيماء وتنأى عن التصريح، تنكب سبل الحقيقة وتتعلق بطرق المجاز وصور تجلياته. وهو اختيار من شأنه أن يؤسس في هذه القصيدة "أبانة من القول ا خاصة، هي إلى التعبير الصوفي أقرب، والى صياغته الشعرية ومواطن مأتى الحسن فيه أدخل. وهي الصياغة التي سوف نقف على مظاهرها في النص من خلال تقصينا للطرف الثاني من الثنائية الغياب).

5.1.2. وعلي الرغم مما يطبع هذه القصيدة من غموض في المعاني والدلالة مأتاه ما احتوته من مشكل ترميز، تنجم عنه حيرة المتلقي. وعلي الرغم من تمنع هذا النص عن الانصياع السهل أمام القراءة السريعة غير المتأنية، على الرغم من كل هذا فإن المتمعن فيه يلاحظ أن الخطاب الشعري في هذا النص يؤسس قولا من الشعر يسعى إلى الإبانة عن معانيه ودلالاته من خلال ثنائية (الحضور والغياب) وهي ثنائية سنلاحظ استمرارها في حركات النص الست: بتمظهرات مختلفة وفقا لحالة المتكلم في النص. وهي أيضا الثنائية التي ستكشف عن هذه التمظهرات من خلال علاقتها بضمير المتكلم والمخاطب في النص.

2.2. القراءة:

0.2.2. تبدأ القصيدة ب: أبحث عنك" وهو ما يعني أن الخطاب الشعري ينبني في تلفظه على صيغة ضمير المتكلم وكاف الخطاب. فالتجربة الشعرية في هذا النص تروى، بضمير المتكلم وضمير المخاطب لعلاقة كل منهما بالآخر. والقصيدة كلها تروى قصة هذه العلاقة، وسواء كان الخطاب في النص تعبيرا عن النفس أو عن الحقيقة أو المستحيل أو أي شيء أخر مما يمكن أن تدل عليه –الوردة- فإن تتبعنا لقصة العلاقة ما بين كاف المخاطب وضمير

المتكلم في النص كما رواها الشاعر وكما أسسها القول الشعري في النص، من شأنه أن يكشف لنا عن بعض خبايا هذا النص.

فكيف رويت قصة هذه العلاقة؟

1.2.2. في الحركة الأولى (1-12) وهي حركة يمكن أن نعنونها ب. "لحظة الحلم"، تبدأ مسيرة البحث عن المخاطبة الذي أفتتح به الشاعر قصيدته فيرى مخاطبته:

كالنجوم عارية
نائمة مبعثرة
مشوقة للوصل والمسامرة
ولاقتراح الخمر والغناء.

فهي تتراءى له وتظهر، ولكن هذا الظهور والتجلي لا يلبث - حينما تهتز أجفانه - أن يتحول إلى غياب فتنفلت من "شباك رؤيته المنحسرة. فيكون مصير المخاطب الإعياء والإغماء. وعلى هذه الصورة تنغلق الحركة الأولى من بحث الشاعر عن مخاطبته فقد ولد الظهور رغبة الوصل والمسامرة. لكن هذا الظهور ما لبث أن تحول في أحداق الشاعر إلى رؤية منحسرة، لا تلبث أن تغيب عن أم عينه، فيكون الحضور غيبة، وهي الغيبة التي لا تلبث أن تتلبس بالشاعر معاناة تحرق نفسه وتصيبه بالإعياء. فهل نحن إزاء لحظة تجل ومكاشفة لا تلبث أن تصيب المحب بالدوار والإغماء فيسقط ضحية لحظة المكاشفة على لغة أهل التصوف ؟ أم نحن إزاء لحظة التحرر من حلم سعيد لا يريد: المحب أن يفيق منه فيصدمه الواقع بالانكسار والإغماء؟ لنر كيف تبين الحركة الثانية عن خبايا القصة ؟

في الحركة الثانية: (13-21)

2.2.2. تستمر عملية البحث عن المنشود، ويتبدل المكان والزمان: فيبحث عنها في "مقاهي أخر المساء" وفي المطاعم، فيكون الظهور مدعاة الفرح والاستبشار:

أراك تجلسين جلسة النداء الباسم
ضاحكة مستبشره.

غير أن الشاعر وهو يحاول أن يحول هذا الحلم السعيد إلى حقيقة لا يلبث أن تنفلت منه "خيوط وهم مخاطبته" فيذوب طيفها، ويقفر منها المقعد والمائدة. ويصبح المكان خلوا منها كالصحراء. فيتحول الحضور غيابا والكائن عدما ونعود من جديد إلى ما يشبه أحوال المتصوفة ومقاماتهم

ومراتب قولهم وصيغ إجرائه. ولئن ماثل مشهد هذه الحركة سابقه في تحول الحضور غيابا والشهادة غيبة فإن هذه الحركة قد باينت سابقتها في أنها لم تبين لنا عن أثر الغياب في نفس الشاعر، فالشاعر لم يحك لنا هذه المرة عن أثر الغياب في نفسه كما فعل في الحركة السابقة، الشيء الذي يمكن معه القول إن الشاعر مازال متمسكا بحضوره، متعلقا بلحظة مكاشفته لا يريدها أن تغيب، رغم حركة الزمن ورغم "قوة الشهود" -على لغة المتصوفة- وكأن بذلك يسعى إلى نفي الغياب. وسيكون نفي الغياب وسيلته الوحيدة في التمسك بحلمه وطريقه إلى البحث عن مخاطبته، وهو ما سيظهر على مستوى النص في الحركة الموالية: وقد تمثل ذلك في توالي متتالية أو متواليات من اللازمة "أبحث عنك" تشي كلها بسعي دؤوب من الأنا إلى الإمساك بحلمه كمن يلهث خلف سراب.

في هذه الحركة الثالثة (22-35)

3.2.2. تتكثف عملية البحث عن المفقود فالشاعر يبحث عن مخاطبته في كل مكان: في العطور، في الخطى، في معاطف الشتاء، في كل مكان. وكأن الشاعر لا يريد أن يفقد لحظة المكاشفة، لحظة الحضور السابقة. وقد انعكس هذا التمسك على مستوى النص بهذا التكرار للجملة: "أبحث عنك":

- أبحث عنك في العطور القلقة
كأنها تطل من نوافذ الثياب
أبحث عنك في الخطى المفارقة
يقودها إلى لاشيء مكان
وهم الانتظار والحضور والغياب
أبحث عنك في معاطف الشتاء إذ تلف
وتصبح الأجسام في الظلام
تورية ملفوفة...

وهو التكرار الذي سوف يعززه الشاعر في المرحلة اللاحقة بمعزز أخر هو التخيل، الشيء الذي سيمكنه من التمسك أكثر بعالم حلمه وبلحظة تجليه.

ففي الحركة الرابعة (36 -43)

4.2.2. يعزز الشاعر أساليب تمسكه وبحثه عن مخاطبته بتخيل عبرت عنه على مستوى النص سلسلة أحوال لم نقف عليها في الحركات السابقة:

- أبحث عنك في مفارق الطريق
واقفة ذاهلة في لحظة التجلي
منصوبة كخيمة من الحرير

فعبر هذا التخيل المستمر لمخاطبته يجدد الشاعر لحظة المكاشفة والتجلي السابقة، وينفي الغياب عن "عالم شهوده" غير أن هذه اللحظة، لحظة تجديد المكاشفة والتجلي لم تدم طويلا كسابقتها، فهي لم تبدأ حتى انتهت:

- ويبتدي لينتهي حوارنا القصير.

لم تدم زمنية تجديد لحظة المكاشفة والتجلي عند الشاعر لأنه أراد أن يحول الحقيقة إلى تخيل والوهم إلى ذات. فتخلى بذلك عن صيغته السابقة في نفي الغياب التي هي التخيل والتمسك بشظايا الحلم فجاء الحوار قصيرا، غير أن ذلك لم يمنع الشاعر من الاستمرار في بحثه عن مخاطبته.

فمرة أخرى يعود صلاح عبد الصبور إلى البحث عن مخاطبته والاستمرار في التمسك ببقايا الحلم في الحركة الموالية، عودا على بدء، فتنغلق الدائرة، دائرة البحث عبر التمسك ببقايا الحلم ونفي الغياب في الحركة الخامسة (44-54)

- أبحث عنك في مرايا علب المساء والمصاعد
أبحث عنك في زحام الهمهمات
معقودة ملتفة في أسقف المساجد
أبحث عنك في المتاجر
أبحث عنك في محطات القطار والمعابر
في الكتب الصفراء والبيضاء والمحابر.
وفي حدائق الأطفال والمقابر.
أنظر في عيون الناس جامد الأحداق.
كأنني أسأل كل عابر.
أوي إلى بيتي في الليل الأخير
أنتظر انبثاقك البغتة كالحقيقة.

5.2.2. في هذه الحركة ننغمس مع الشاعر من جديد في سلسلة من "اللوازم" التي هي أشبه بتكرار "الوارد" عند المتصوف الطالب للفتح الأكبر والنافي لعالم الشهود في طلب لحظة المكاشفة "انتظر انبثاقك البغية كالحقيقة" فكأن الشاعر أراد أن يعود إلى ما كان عليه قبل لحظة المكاشفة الثانية، أن يعود إليه من خلال انغماسه في "وارد" من تكرار البحث و"اللوازم" ليعود إلى بدئه في محاولة للقبض على لحظة الزمن والإمساك بالغائب. متوخيا بذلك مسلك التجربة الصوفية عند طلب "المريد" للحظة المكاشفة وانبثاق الحقيقة.

- انتظر انبثاقك البغتة كالحقيقة.

6.2.2. وقد أفضى هذا الانغماس بالشاعر إلى درجة أخرى من الحلم مثلته آخر حركات النص (55-65) تحولت معها مواقع التلفظ على مستوى القول الشعري: فتحول المخاطب إلى "منادى" وتحولت المخاطبة إلى "منادى"، وهو تحمل ستستمر معه ثنائية الحضور والغياب بتمظهر أخر لا يختلف عن التمظهرات السابقة إلا من حيث أن الحضور في هذه الحركة يتلبس بالمنادي (الشاعر) والمنادى (المخاطبة)، والغياب بالمنادى (المخاطبة) أومن حيث أن تنوع. وتحول صور المنادى (المخاطبة) فهو ليس من جنس المنادى الظاهر البادي للعيان، فهو "سفينة وهمية المسار" و"وردة صقيع"، "عاصفة محكمة الأسر خلف فصول الزمن الدوار"؛ بل هو من جنس المتحول الدوار، يقول عبد الصبور:

- أيتها السفينة الوهمية المسار

يا وردة الصقيع

أيتها العاصفة المحكمة الأسر

خلف فصول الزمن الدوار.

7.2.2. لقد أدى هذا التحول في موقع التلفظ إلى نوع من الانفصال ما بين المخاطب والمخاطب، وهو الانفصال الذي قضى على كل المسكنات التي سعى (المتنائم) -إن صح هذا للاحتفاظ التعبير- إلى تعاطيها للاحتفاظ بحلمه السعيد، فقد فشلت كل تجاربه في الإمساك بالطيف المتجلي، ابتداء من المسكنات اللفظية وحلقات تكرار "اللازمة": أبحث عنك" على طريقة المتصوفة. وانتهاء بالمسكنات الذهنية" عبر تجربة التخيل والاستسلام له والسعي إلى إعادة تكرار تخيل الصورة المفقودة، في محاولة لتجديد لحظة المكاشفة والتجلي بعد أن أفلتت منه المرة الأولى.

8.2.2. لقد فشلت كل محاولات عبد الصبور في الاحتفاظ بتجلي حلمه (مخاطبته) والإمساك بهذا الحلم فترة، فانتصر الغياب على الحضور. بعبارة أخرى لقد فشل الشاعر في أن يحتفظ بنفسه ذاتا حالمة متملصة من واقعها وهمومها. فكان الانفصال بداية لتجربة أخرى سترويها قصة العلاقة ما بين "المنادي" و"المنادى"هذه المرة. وهي الرواية التي غيرت مواقع التلفظ الشعري على مستوى الخطاب الشعرى كما سبقت الإشارة إلى ذلك. لقد كانت لحظة الانفصال في القصيد: ما بين

الشاعر وحلمه لحظة حاسمة، فهي لم تفصل فقط ما بين الشاعر وتجلي حلمه وسعيه الدؤوب إلى الإمساك به بل إنها قد أعادت ترتيب علاقة هذا الشاعر بمخاطبته وفق معطيات جديدة لا تقوم على "صيغة البحث" التي كرستها الحركات النصية الخمس السابقة، وإنما تنبني هذه المرة على الإقرار بالانفصال المكاني ما بينه وبين مخاطبته وهو ما جسده في النص "أسلوب النداء":

- أيتها السفينة الوهمية المسار
يا وردة الصقيع
أيتها العاصفة المحكمة الأسر
خلف فصول الزمن الدوار
- حتى إذا طال انتظاري المرير
شربت كأس الخمر والدوار
كأنني ألتذ باليأس والانكسار
وأورق اليقين

أن مستحيلا قاطعا كالسيف
لقاؤنا
إلا للمحة من طرف.

غير أن هذا الانفصال المكاني قد ولد في نفس الشاعر نوعا من الضجر وملل الانتظار، انجر عنه انغماس الشاعر في عالم الخمرة ودوارها. وكأن اللقاء بين المنادي والمنادى أو بين المخاطب والمخاطبة لا يمكن أن يتم إلا في عالم مفارق لعالمنا، فقد رأينا أن الشاعر في الحركة الماضية قد حاول أن يقيم هذا اللقاء داخل "حلقة ذكر" شبيهة بحلقة الذكر الصوفية بعد أن جرب حلقة التخيل وطق تجديد الحلم، غير أن كل هذا لم ينفع في القبض على أو الإمساك بلحظة حلمه المنشود فكانت تجربة الخمر آخر محطاته، لكنها محطة هذه المرة ليست معبرا أوصيغة للاحتفاظ بلحظة المكاشفة أو التمسك بالحلم السعيد أو البحث عن المطلوب، ليس هذا كله، إنها ملاذ الشاعر الوحيد بعد أن وصل إلى اليقين وقد انتهت به مسيرة البحث بمختلف محطاتها التي وقفنا عليها إلى يقين باستحالة "اللقاء إلا للمحة من طرف".

* وأورق اليقين
أن مستحيلا قاطعا كالسيف
لقاؤنا
إلا للمحة من طرف [1]

وقد رافق هذا اليقين على مستوى النص توحد في ضمير الإخبار بعد تعدده

[1] صلاح عبد الصبور، شجر الليل" المجلد الثالث ط. دار العودة- بيروت.

وتعدد صيغة وهو ما تجلى في قول الشاعر: -لقاؤنا- وهو التوحد الذي ينبني على الوعي بالتعدد والاختلاف.

9.2.2. على هذا النحو بنى صلاح عبد الصبور تجربته الشعرية على هذه الصورة، وهي الصورة التي أظهر التحليل تركيزها على حركات ست مثلت مراحل بحث الأنا المتكلم عن مخاطبته. وهي المراحل التي كشفت في حركتها عما أسميناه ب: قصة علاقة المتكلم بمخاطبته في النص" وقد كان مسعانا في ذلك الوقوف على البناء الداخلي للخطاب الشعري كما بناه الشاعر في القصيدة. فالقصيدة كما أبان عن ذلك التفكيك الداخلي للنص - قصة بحث المتكلم عن مخاطبته- وقد انتهى بنا التحليل إلي تعددية أوجه شبه هذا البحث، مما أعطى للنص خصوبته التأويلية. وهي خصوبة تزداد ثراء كلما تعلق الأمر بالاستفسار عن ماهية المخاطبة، وهو ما حرصنا على أن يظل ملكا للقارئ، مجارين الشاعر: في تأسيس هذا الإبهام ليظل النص مفتوحا على القراءة والتأويل.

10.2.2. ولئن ضربنا صفحا عن تصيُّد هذا البعد التجريدي في النص، فإننا سوف نلاحظ أن قصة "المخاطب والمخاطبة" في النص قد رويت بأسلوب يعتمد على ما أسماه أستاذنا الدكتور صلاح فضل: "تجسيد مفردات المواقف الشعرية في مشاهد مصورة تخضع لنظام السيناريو المرتب المكون غالبا من لوحات بصرية حتى وهو يمعن في متابعة شيء تجريدي"[1]. فقد تعمد الشاعر أن يلاحق مخاطبته ملاحقة تعتمد التصوير الحسي والإخراج الحكائي تقنية ووسيلة في التعبير عما يريد البوح به حتى وان كان ذا طابع تجريدي غير مصرح به. وكأننا في هذه التقنية من القول الشعري أمام تجل أخر من تجليات ثنائية الحضور والغياب، حضور القول والبناء وكل ما يكون به الشعر شعرا. وغياب الدلالة الأحادية المحاصرة والمختزلة لهذا القول والبناء، حضور كل ما يؤتي الكلام حسنه وغياب كل ما يعطل الدلالة وبعبارة أخرى حضور كل ما يؤسس النص ويجعله منفتحا على القراءة وغياب كل ما يحاصر الدلالة ويجعلها أمرا منتهيا بكلمة واحدة: حضور النص وغياب القراءة.

---

[1] صلاح فضل: شفرات النص مرجع سابق. ص: 45.

الخطاب وطرائق التكثيف في رواية "أسمال العبيد" لسميرة حمادي فاضل

إعداد: سيداتي سيد الخير

مقدمة

يعتبر مصطلح الخطاب من المصطلحات الهامة في الدراسات النقدية واللغوية المعاصرة، وقد تناوله الباحثون على مختلف اتجاهاتهم ومجالاتهم بالتنظير والدرس والتحليل لكون المصطلح إشكالية لم تحدد معالمها وقوانينها الإجرائية بعد.

يهدف مفهوم الخطاب الأدبي إلى تجاوز الإشكالية التي يطرحها مفهوم النص من خلال التحليلات التي اقتصرت في نطاق العلاقات البنيوية الداخلية على الأثر الأدبي، إذ يتأسس من عناصر مهمة لقيامه وهي المخاطِب والمخاطَب ومكوناته: الأصوات، والمعاجم، والتراكيب، والدلالات، والتداول، وكثيرا ما يحدث خلط في الاستعمال العادي بين مصطلحي النص والخطاب، بل بين المصطلحين ومصطلحات أخرى كالعمل الأدبي; ولعل مرد هذا الخلط يرجع للعلاقة والتداخل بين المفهومين، ومع ذلك من يظل من الضرورة أن نعي الفرق بينهما والحدود التي تفصل استعمال كل من المصطلحين.

نعني عادة بمصطلح النص -رغم وجود معاني أخرى غير تحليل الخطاب- " متوالية من الملفوظات تتميز بالانسجام والتجانس تشكل وحدة، سواء أكانت هذه الملفوظات مكتوبة أو شفاهية، مسموعة أو مرئية"، وهو يقوم على تصور لوحدة لسانية تتجاوز الجملة.

أما مصطلح " الخطاب" فيحيل إلى نفس " المرجع" الذي يحيل عليه مصطلح "النص"، ولكن مع وجود اختلاف أساسي بينهما، فعند ما نستخدم "الخطاب" فذلك يكون للدلالة على النص وملابسات إنتاجه في الوقت نفسه، ذلك أن الخطاب هو "جملة النصوص منظورا إليها في علاقاتها مع الشروط التاريخية (اجتماعية، إيديولوجية، ثقافية...) لإنتاجها"، ولهذا يمكن أن نقول بأن الخطاب هو الموضوع المعرفي لتحليل الخطاب، أما النص فموضوعه التجريبي.

1- طرائق اشتغال مكونات الخطاب

يمثل "الخطاب"- منذ بداية تداوله في الستينات من القرن العشرين وإلى حد الآن- سؤالا ذا طابع إشكالي في النقد الأدبي الحديث والمعاصر، حيث تعددت في شأنه التصورات النظرية والمقاربات الإجرائية فتراكمت تبعا لذلك الدلالات التي يفيدها، خاصّة بعد أن شاع استعماله في أكثر من مجال، بسبب أنه يمتلك خاصّية موقعه في نقطة اللقاء بين اللسانيات والعلوم الإنسانية، فكان أن استقطب عديد

المجالات والتخصصات التي شكّلت العلامات الدّالة على سيرورته المفهومية، ومنها المجال الأدبي.

وقد شكل الخطاب الأدبي موضوع "الشعرية"، التي تتجلى عند رومان جاكوبسون (أحد أعلامها)، في جملة الخصائص النوعية التي تميز العمل الأدبي عن غيره من النصوص غير الأدبية، والتي نصت عليها النظرية السيميائية للأدب مثلما بلور مقوّماتها الشكلانيون الروس، وهي-أي الأدبية- لدى جيرار جينيت: "النظرية العامة للأشكال الأدبية"، وتفيد تلك الأشكال في تصوره مجموع الخصائص النوعية التي تكسب العمل الأدبي التفرد والخصوصية، ولا يمكن البحث عنها وإدراكها إلا من خلال الخطاب، وهو ما يفصح عنه تزيفتان تودوروف في قوله: ليس العمل الأدبي في ذاته هو موضوع الشعرية، إن ما تبحث عنه الشعرية هو خصائص هذا الخطاب الذي هو الخطاب الأدبي، ويلعب الحوار الدور الرئيسي في حيوية التكثيف، حين يجمع بين شخصين أو أكثر أو يعمل على "تقدم الشخصية نفسها بموضوعية معبرة بصدق عن أفكارها ومشاعرها ومواقفها من غير تدخل من الراوي"[1] ، وقد يكون بالمناجاة في إطار تفاعل المونولوغ مع مكونات الخطاب الداخلي والخارجي والمباشر وغير المباشر والاسترجاع والحوار العادي[2].

وقد دعا تزيفتان تودوروف - في ذات السياق- إلى ضرورة إدخال مفهوم الخطاب ضمن تحديد الأدب مفهوميا، ومن ثم إلى استعمال مصطلح الخطاب بدل الأدب أو العمل الأدبي، وذلك لاعتبارات عديدة من بينها أن هناك علاقات بين الخطابات سواء كانت أدبية أو غير أدبية، وبحثنا عن خصائص الخطاب سيساعدنا على إبراز ما يميزّه عن غيره، الشيء الذي سيدفع التحليل والنظرية إلى مداهما الأبعد بإقامة شعرية متكاملة ومفتوحة على خطابات عديدة وإنجاز تصنيفات لها.

ويتجلى الخطاب كعنصر مهم من العناصر السردية التي عليها العمل الروائي – في الطريقة التي تقدّم بها المادة الحكائية في الرواية، وقد تكون المادة الحكائية واحدة، لكن ما يتغير هو الخطاب في محاولته كتابتها ونظمها.

وبناء على ذلك فإن " الحكي بمعنى الخطاب هو وحده الذي يمكننا دراسته وتحليله تحليلا نصيا "، ومن ثم فإن تحليلنا لجماليات بنية الخطاب السردي في رواية سميرة حمادي فاضل سيقوم على المكونات الأساسية الثلاثة للخطاب الروائي وهي: الزمن، الصيغة، والتبئير (الرؤية)، وهي المكونات التي يشتغل عليها السرديون بصفة عامة، وهي التي تعكس العلاقة بين "هو" في (القصة)، و"الأنا" في (الخطاب) أو علاقة الشخصية والراوي[3] ، وإن كنّا نلاحظ بعض علامات الاختلاف بينهم فيما يتعلّق بترتيبها وبلورة المفيد من العلاقات القائمة بينها، وهو ما يتجلى في رواية أسمال العبيد، حيث تتفاعل الحوارات مع

---

[1] -هيام شعبان، السرد الروائي في أعمال إبراهيم نصر الله، دار الكندي، أربد، عمان، ط1، 2004م، ص 2014

[2]- نبيل راغب، موسوعة الإبداع الأدبي، مكتبة ناشرون، ط1، لبنان، 1996، ص141

[3]- سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي (الزمن- الصيغة - التبئير)، ص292

الخطابات المتعددة والمتداخلة مع الأسئلة الاجتماعية والوجدانية التي تجعل الغريزة تغيب ما سواها[1]:

- أتوسل إليك فأنا لا أشبهها ولا أصلح لما تصلح له لا يغريك صداقتي بها فهي صداقة ظرف الدراسة ليس إلا وأنا لا أنفعك أبدا...

- لا تطلقي حكما لن تلتزمي به ولا تقفي موقف الخائف فأنا لا أريدك مثلها بل أريدك لأنك لا تشبهينها ولا تشبهي أحدا، صدقيني لا أعلم أي قوة هذه التي جرتني إلى هنا وأنا لا أفكر إلا في فرصة رؤية وجهك الساحر.

1-1 الزمن وسردية التحقيب

تتأسس معالجتنا لسردية التحقيب في زمن رواية سميرة حمادي فاضل على فرضية تستحضر التحولات التي تعرفها الرواية الموريتانية المعاصرة، والاقتراحات التي تقدمها على أصعدة التخييل واللغة والسرد.

حيث أسهمت كتابتها في إثراء التراكم الذي تشهده الرواية الموريتانية، وإن كان الكثير من الموريتانيين لم يطلع بعد على إنتاجها الهام، والذي يقرأ روايتها هذه يدرك أنها تتطلع إلى التحرر من عقدة الولادة الحديثة إلى إنتاج المعرفة بالعالم اعتمادا على المغامرة الخيالية والتمثيل متعدد المستويات والسباحة في عوالم الخيال ولكن بواقعية تنم عن مستوى تأثرها بالجيوب الموجودة من التخلف في وطنها، لتعمل في حوارها مع الحساسيات الجمالية الجديدة، وطنيا وكونيا، على صناعة نكهتها الخاصة وتدفق أريج سردها مفرجة عن قدر من التواصل يقل في نظيراتها.

وتكتسب رواية سميرة حمادي فاضل أهميتها باندراجها ضمن هذا الأفق، لما يحتشد فيها من إجراءات سردية وأسلوبية متنوعة، وأحداث ووقائع وممارسات، وانفتاح على نصوص وخطابات ووسائط مختلفة كالأساطير، والتاريخ، كإجراء تناصي يخدم استراتيجيتها التلفظية والدلالية.

إن نصا يكتنز بهذه الصيغ السردية، وتجتهد في الانفتاح على الروافد الثقافية التي تغذي التخييل وتقدح زناده لا يمكن إلا أن يحفز على مستوى التلقي على إنتاج دلالات ليست أحادية ولا مستقرة كما أنه موصول بالسياق الاجتماعي والإيديولوجي الذي تمتح منه الروائية.

وإذا كانت الأعمال الفنية بتنوع أجناسها وأشكالها الكتابية تقترح على قرائها عالما مخصوصا بفضاءاته وأزمنته وعاداته وقيمه، عالم سرعان ما يحتك القارئ بأسئلته وانشغالاته وهو يرتاد آفاق السرديات المتلبسة به، فإن العالم الذي تجود به الساردة في هذه الرواية لا يغرينا بالتموضع إزاءه داخليا وحسب، كما يظهر من لحظة شماتة "عيسى" بصاحبه الذي تاه في عالم المرأة ذات البنات،، محرضا على توليد الأسئلة من خارجه في صيغة التلاعب بالزمن: [2]

-ألم تخبرني أيها الكاذب بأنك ستغيب لأيام

---

[1]- سميرة حمادي فاضل، رواية أسمال العبيد، ص35

[2] - الرواية، ص52

لست أنا الكاذب بل هم الكاذبون

قال عيسى باستغراب

- ومن هم الكاذبون؟

- من دعوني فذهبت إليهم

قال عيسى بشماتة

- ماذا فعلوا بك هل طردوك؟

- تقريبا أنت تعرفهم أنها نفس المرأة وبناتها، كنا نذهب إليهم في ليالي الخريف تلك المرأة الجشعة التي لا تنتهي طلباتها ألا تتذكر؟[1] .

بل يدفعنا بحق إلى حياة تأخذ وجودا مضاعفا عبر التخييل، وهذه الخاصية تكتسب منطقها ومعقوليتها في الكتابة عند كاتبتنا، بحكم ما تتميز به من زاد ثقافي وفكري وجمالي متنوع، يمنح سردياتها أشكالا وبناءات تصويرية شديدة الخصوصية، ولأن تجربتها السردية هي حصيلة تجارب فكرية ومراكمة ثقافية، فإن التخييل يغدو عندها حاضنا للفكر والمعرفة والسؤال المهيب الذي يضع روايتها في قلب التحقيب الغريب والملتبس والمطبوع باحتكارات الأنساق المغلقة والشمولية للحقيقة ولأشكال ممارستها.

وإذا علمنا أن الرواية رغم كونها ممارسة تخييلية فإنها ليست معفاة من مسؤولية تقديم عالم كما لو أنه حوادث بالفعل، وهي تنجز ذلك من خلال الأبطال بما أنهم يعيشون ويفكرون ويشعرون ويتكلمون أي باعتبارهم ذواة، أمكننا القول بأن فهم الاقتراحات التي يقدمها السرد المعاصر، خاصة النصوص العميقة الموصولة بالتجربة الإنسانية، يتطلب قراءة تنظر للسرد باعتباره شكلا من المعرفة، وتبوئه المكانة التي يستحقها في تمثيل ما لا تستطيع اللغة التعبير عنه وفي نظرته للعالم، وهذا الأفق الذي يرسي فهما للسرد على أساس فلسفي وتأويلي هو الذي يؤطر هذه القراءة ويشكل خلفية لفرضيتها العامة.

2- الصيغة السردية وشعرية القص

أ- على عكس الشكلانيين لا يقيم "جنيت" تمايزا واضحا بين الصيغة والخطاب، حيث أن هذه المصطلحات بالنسبة له ذات مضمون خصوصي جدا[2] ، لأن دورهما يكمن فقط في حكي قصة أو نقل أحداث حقيقية أو متخيلة ولا يتعدى مفهوم الصيغة عنده أنواع الخطاب المستعملة من طرف السارد، وهو ما يجعل من الصيغة عنصرا سرديا كباقي العناصر، فلا يمكن للصيغة أن تتحقق إلا داخل الخطاب الروائي/النص الإبداعي، وتحققها مرهون بالسارد نفسه، ولتوضيح هذه المسألة يلجأ جنيت إلى المقارنة بين خطاب أفلاطون وخطاب هوميروس؛ فتوصل إلى أن خطاب هوميروس خطاب منقول يحاكي الشخصيات، بينما يعد خطاب أفلاطون خطابا غير مباشر لأنه لا يحاكي، بل يلجأ إلى صيغ الإيهام مثل الحذف أو الزيادة، بطريقة تجعل الخطابات تتشكل على أسس لا يمكن أن تغفل الملفوظ

---

[1] - الرواية، ص67

[2] -جيرار جنيت،خطاب الحكاية (بحث في المنهج)، ت: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، وعمر المحلي،ط3، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003، ص201

ولا المكتوب حيث (تظهر نمطا من تشكل الخطاب وتجلي صيغة من تكثيف المتخيل تميز النص الروائي المكتوب)[1] ، وهو ما يجعل من صيغته عنصرا سرديا وسيطا ومن هنا يميز "جنيت" تبعا للصيغة بين أنواع من الخطابات السردية:

1- الخطاب المسرود: يعتمد صيغة إخبار بعيدة (الحديث بصيغة الغائب).

2- الخطاب غير المباشر: أسلوب المحاكاة المباشرة.

3- الخطاب المنقول المباشر: وهو المحاكاة التامة للخبر.

تبعا لهذا التقسيم، الذي ينقصه الانسجام المنطقي، فإن الصيغة تتخذ هي الأخرى أساليب متعددة تتصل بالسارد، فالصيغة إذا إما محاكية للحدث بشكل تام (إخبار مطابق) أو محاكاة جزئية (يتدخل السارد فيها بالتخييل) وإما بعيدة يقرر الحدث فيها شخصية أخرى تنوب عن السارد، ومن ثم يتضح لنا أن الصيغة عند "جنيت" هي العلاقة بين السرد واللغة، خاصة أن جنيت يتحدث عن مفهوم آخر استقاه في نظرنا من النحو الألماني دون أن يشير إليه وهو مفهوم (كذا!) مع أنه يشير إلى تطبيق هذا المفهوم على كتابات "بروست" من خلال ربطه بين التبئير والصيغة، فيؤكد كون تلك الممارسة تراوح بين الصيغ الثلاث للتبئير من إرادة الوعي عند البطل إلة إرادة الوعي عند الراوي لتستقر بين الفينة والأخرى على الشخصيات في اختلافها.

إذا حاولنا تلخيص موقف "جنيت "من الصيغة- رغم ما في التلخيص من جناية على الفكر- فإن الصيغة ليست سوى مجموع الطرق التي يؤدى بها الخبر، وحتى وقت قريب كان هذا التعريف مقبولا، وإلا فإن المشكلة التي تصادفنا اليوم تتعلق بالسرد والعرض في علاقتهما باللغة، ذلك أن السرد هو فعل من أفعال اللغة لأنه يحاكي مضمونها بشكل من الأشكال وبالتالي تطرح مشكلة الحدود الدقيقة بين هذه الصيغ، لذلك يصر جنيت على التمييز بين فعل الحكي المنتمي أصلا للغة وفعل العرض الذي هو مشهد حركي في أصله، وهو تمييز يفهم في اللغة الفرنسية في الفرق بين الفعلين " Raconter"و" Montrer"، فالتمييز بين الفعلين غير دقيق لأن الفعل "عَرَضَ" لا يمكنه بشكل طبيعي أن يدل على أقوال الشخصيات، ومنه إذا حاولنا الجمع بين الفعلين فإن الإيحاء الأول الذي يمكن ملاحظته بكل وضوح هو أن العرض يصبح ذا طابع مشهدي، وبالتالي لا نستطيع التمييز بين ما ينتمي للسرد أي إلى اللغة وبين ما ينتمي إلى التشخيص أو النصوص الشفوية.

وإذا ذهبنا إلى سعيد يقطين نجد أنه يتبنى موقف "تودوروف" الذي يعرف الصيغة على الشكل التالي: الصيغة هي: " الطريقة التي بواسطتها يقدم لنا الراوي القصة"، ومن هنا فإن القصة/الحدث المحكي يتم بطريقتين: طريقة السرد وطريقة العرض.

3-صيغ السرد:

---

[1] - محمد الأمين مولاي إبراهيم، الأدب الموريتاني: خطاب النقد وشعرية النص، منشورات اتحاد الأدباء والكتاب الموريتانيين، 2013، ص159

3-1- صيغة الخطاب المسرود: يندمج فيه المتكلم/السارد مع لحظة الحكي، دون نظر إلى الماضي.

3-2 - صيغة المسرود الذاتي: يحكي السارد أحداثا وقعت في الماضي دون أن يمتزج بها، هنا الذات لا تتوحد بالحدث "دخل والدها من الباب الرئيسي المفتوح يحمل قطعتي الخبز الطويلتين تحت إبطه كما يحمل ناطور منسي عصى حراسته"[1].

3-3- صيغ العرض:

3-3-1 - صيغة الخطاب المعروض: يتحدث السارد مباشرة إلى متلق مباشر دون تدخل الراوي:[2]

-لا تكوني غبية تعالي معنا نوصلك..

-لا.. فصداقتي بك إلى هذا الحد وتتوقف حدودها.

3-3-2 - صيغة المعروض غير المباشر: نفس الحالة المتقدمة مع فارق يتمثل في أن الراوي يتدخل بتعليقات توجه السرد في اتجاه معين:[3]

قال عيسى باستغراب:

- ومن هم الكاذبون؟

- من دعوني فذهبت إليهم..

3-3-3 - صيغة المعروض الذاتي: الحالة التي يتحدث فيها السارد مباشرة إلى نفسه عن حدث يجري في لحظة إنجاز الكلام:[4]

وفوجئت بغيرتها المبكرة، قال يبتسم حتى ظهر عاج لثته الوردية

- لا تلك كنت اسمعها بافاروتي

ولم تنطق فاستمر يتكلم

- مغني أوبرالي، له صوت مدو مرعب مثله.

خاتمة:

تأسيساً على ما سبق يمكن القول: إن الخطاب في رواية سميرة حمادي فاضل: أسمال العبيد، يميل في معظمه إلى توظيف الميتاسرد عن طريق تشكيل الصور السردية المركبة، وتعاقب الأصوات الساردة، وتعدد الإحالات وفسح الغرابة والعتمات الدلالية، واستدعاء الإيحاء وركوب الاستيهامات الغرائبية، وبذلك تشتغل العلامة السيميائية في تنشيط ذهن المتلقي واستنفار قدراته لفك شفرات الدلالة وركوب التأويل، وملئ الفراغات بكتابة أخرى داخل ذهنه. إنها تدفعنا إلى فهم يأخذ شرعيته عبر التخييل، مما يكسب عملها مشروعية سردية قد لا تتوفر في كثير من الأعمال.

9-الرواية، ص6

(2)- الرواية، ص27

(3)- الرواية،ص 67

(4) - الرواية، ص 92

حول مفهوم "الانحطاط في الأدب العربي"

د.محمد الأمين صهيب

أستاذ جامعي

إن مدلول الانحطاط في المعاجم قدحي، والاتصاف به مُزْر بالرفعة، مخل بالشرف، لما يحيل إليه من أبعاد سلبية ، فهو يعني في اللسان العربي (الانحدار من الأعلى إلى الأسفل)[1]، لا فرق في ذلك بين الحقيقة والمجاز.

ومما تواتر عليه الرعيل الأول من مؤرخي الأدب العربي، إبان قيام النهضة العربية المعاصرة إطلاقُ "عصر الضعف والانحطاط" على الفترة الممتدة من: 656-1212هـ (1258 إلى 1798م)، أي من سقوط بغداد على يد المغول إلى حملة نابليون بونابرت على مصر، لكن أسئلة تطرح نفسها بإلحاح من قبيل: ما المعطيات الموضوعية التي تأتت منها هذه التسمية؟ ومَن أبرز أصحاب هذا المصطلح، وما خلفياتهم الفكرية وما الزاوية التي منها ينظرون - وقتها - إلى التراث العربي الإسلامي؟ وسنتبين، بعد معالجة هذه الأسئلة ومناقشة المصطلح ما إذا كان مفهوم الانحطاط يصدق على هذه الفترة وأدبها ومعارفها أم لا؟

ربما كان المنطلق في ذلك مما شهده هذا العصر من تصدعفي المجتمع العربي الإسلامي لكثرة الخلافات المذهبية وتفاقم الشعوبية، وهجومات التتار والمغول والحملات الصليبية، وما اتسم به منسقوط آخر دولة للإسلام في أروبا وظهور دويلات صغيرة: كالدولة الغزناوية بالجزائر والدولة الحفصية بتونس ودولة بني مرين بالمغرب، إضافة إلى ما انفجر في المشرق العربي من انقسامات وحروب هنا وهناك، حيث عاشت الأمة العربية ما لا حصر له من الكوارث والرزايا وتدمير المدن العامرة، وتخريب المدارس وتحريق

[1]- ابن منظور، لسان العرب،(حط)

المكتبات، هذا إلى نوبات من المجاعات والأوبئة والطواعين.

ومن الأسس التي اعتمدها مؤرخو الأدب العربي كذلك، فحادت بهم عن مقتضيات الموضوعية وسلامة المنهج العلمي المعياري استعانتُهم في تحقيب مراحله الأدبية بمفردات من خارج الحقل الأدبي نفسه، حيث استعاروا الأُطر الخاصة بالتاريخ السياسي أو الاجتماعي؛ فجسدوا من خلالها عصور الأدب العربي على النحو المعروف: العصر الجاهلي، والعصر الإسلامي، والعصر الأموي، والعصر العباسي، وعصر الدول المتتابعة (أو عصر الدول والإمارات)، ولم يشذ عن هذه القاعدة إلا العصر الحديث، لأن هؤلاء المؤرخين لم يزالوا – وقتها – في كنفه واقعين تحت صدمة حداثته، فأطلقوا عليه هذا المصطلح (العصر الحديث)،وهو مصطلح المؤقت لأن كل حديث سيصبح في لحظة ما قديما فلا بد عندها من إيجاد مصطلح أنسب له، انطلاقا من أهم ملامحه أو أبرز خصائصه.

أضف إلى ذلك طبيعة الأحكام التي تعاقبت على البلاد العربية حيث كانت في أغلبها أعجمية، مستبدة متحكمة في كل كبيرة وصغيرة؛ فلا غرابة –إذن- أن يكون لكل ذلك أثر عميق في تدجين العقول وتقهقرها، فما الأدبإلا نتاج الفكر والتصور ومظنة المنافع للطامحين، والإبداع بطبيعته يحتاج إلى دافعية محفزة، وإلى حاضنة تثمنه وتعلي من شأنه. كما شهدت بعض فترات هذا العصر الطغيان الشديد والخوف والفساد، ففيه تم تقتيل العلماء والتنكيل بالأدباء والشعراء، وإتلاف الكتب والمكتبات وتخريب المساجد والمدارس والمراكز العلمية، وتفشي المكايد والدسائس، لكنه لم يخل رغم هذه اللوحات القاتمة من بعض الجوانب المشْرقة والمنجزات ذات الشأن العظيم التي كانت لها أياد بيضاء على التراث العلمي والأدبي واللغوي في مختلف أصقاع الوطن العربي كما سنرى لاحقا.

والحقيقة أن الأدب العربي عامة والشعر منه خاصة في هذه الحقبة كان متخلفا عما كان وصل إليهفي العصر العباسي من ازدهار، وما كان أنجب من قمم شعرية سامقة مثل أبي تمام والبحتري والمتنبي وابن الرومي وأبي العلاء وغيرهم.

وبالفعل، فقد أخذ شعر هذه الحقبة يتراجع فنيا ومعياريا منذ النصف الثاني من القرن الهجري السادس، فكانت ثَمة إرهاصات عديدة سبقت سقوط بغداد بما

يناهز مائة سنة، رغم ما كان لذلك السقوط المروع من تأثيرات سلبية لا مراء فيها؛ ثم إن الأدب العربي لم ينهض مباشرة بمجرد احتلال نابليون بونابرت لمصر سنة 1212هـ؛ فليس من المستساغ منطقيا إطلاق أحكام على هذا النحو من الصرامة مؤداها أن الأدب العربي ضعف وانحط من سنة 656 هـ إلى 1212هـ، حيث تعافى من سقمه ونهض من كبوته؛ ذلك أن العلوم الإنسانية بطبيعتها المرنة ليس لها ما للعلوم التجريبية من قبول التقيد بالقوانين بهذه الدقة، والخضوع لصرامة النظُم ومحدداتها التراتبية.

إن الحياة الأدبية في صيرورتها لا تعرف الحدود الحاسمة الفاصلة بين مرحلة أدبية سابقة ومرحلة أدبية لاحقة[1]؛ وخاصة إذا كان تصنيفها الزمني يعتمد في تمفصلها معطيات التاريخ السياسي أو الاجتماعي، على النحو الذي مر بنا آنفا.

وقد تم إطلاق تسميات عديدة على أدب هذا العصر، منها: عصر العثمانيين، والعصر التركي، والعصر المملوكي، وهناك من يطلق عليه عصر التتر أوالعصر المغُولي، وتارة يسمّى عصر الدول المتتابعة، وتارة باسم أدب العصور الوسطى الإسلامية، قياسا على عصور أوروبا الوسيطة التي سبقت عصر الأنوار.

وجدير بالذكر أن أغلب المؤرخين يقسمون هذا العصر إلى دورين متمايزين:

1- الدور المملوكي؛ ويبدأ من سقوط بغداد سنة 656هـ إلى استيلاء العثمانيين على القاهرة سنة 923هـ وقضائهم على بقايا الخلافة العباسية هنالك. ويعتر الأدب في العصر المملوكي أحسن حالا مما وصل إليه من تراجع في العهد العثماني.

ومن اللافت للانتباه ظهور المجامع والموسوعات في هذه الحقبة على نحو لم يسبق له مثيل، مما حدا بأحد كبار الباحثين إلى تسمية العصر المملوكي "عصر الموسوعات والمجاميع"، بينما أطلق على الحقبة العثمانية "عصر الحواشي والشروح"[2].

2- الدور العثماني: ويبدأ من سنة 923هـ/1517م حين استولى العثمانيون على القاهرة، وينتهي باستيلاء نابليون

[1]- ينظر: محمد سعيد الحجري، ورحمة أحمد الحاج عثمان: مجلة التجديد، المجلد الحادي والعشرون، العدد 41 / 2017، ص 247.

2 - جرجي زيدان:تاريخ آداب اللغة العربية، ج3 ص. 292

على مصر[1]. ويذهب كثير من المؤرخين إلى أن الأدب اضمحل في هذه الفترة كثيرا حيث "تمكن فيها الذل من النفوس، وفسدت ملكة اللسان، وجمدت القرائح[2]". ويرجع ذلك أساسا إلى عدم مؤاتاة الظروف، وعزوف العثمانيين عن اللغة العربية وآدابها وحضارتها، ولولا قوة اللغة العربية وشدة ارتباطها بفهم أصول الشريعة الإسلامية من قرآن وحديث، لا نمحى كل ما له صلة بها، لكنها ظلت حاضرة تفرض نفسها بكل رسوخ وشموخ. يقول جرجي زيدان، في كتابه تاريخ آداب اللغة العربية بهذا الصدد:"فلو أن الزمان عفا على اللغة العربية، وألحقها بأخواتها السامية لما كان ذلك بدعا من القول، ولا حدثا في التاريخ، ولكنها بقيت على مرغمة الحوادث لسانا للدين والعلم، ولغة للحكومة والأمة، في بلاد المغرب ومصروالشام وبلاد العرب والجزيرة، ولولا نعرة الترك وعصبية الفرس لكانت لغة المسلمين كافة"[3].

وقد تميز هذا العصر بكثرة الشروح والحواشي لكنها كانت أقرب إلى التجميع والتبسيط والتصنيف أكثر منها إلى نهج الابتكارات والتجديد وكان الشغل الشاغل لأصحاب المعارف: "خدمة الإنجازات العلمية السابقة شرحا وتذييلا، وتراجع التعليم، فغلبت الأمية على الناس، وتراجعت اللغة العربية إلى المرتبة الثالثة بعد التركية والفارسية، فضعفت السليقة اللغوية، وقل التحصيل اللغوي، وقد ترك هذا الأمر أثره في صحة الأداء الأدبي وفصاحته".[4]

أما الآداب العربية على الإجمال، فانحطت حسب رأي المفكرين فيها أو المستنبطين منها، وأكثر ما كتب في هذا العصر إنما هو من قبيل الشروح والحواشي والتعاليق وشروح الشروح ونحوها، ويصح أن يسمى هذا العصر "عصر الشروح والحواشي".[5]

ويذهب بعض الدارسين إلى أن في إطلاق تسمية " عصرالانحطاط " نوعا من تعمد تشويه تاريخ الأدب العربي والإسلامي، حيث ربطوه بحقد بعض المستشرقين بسبب الصراعات التي انتصرت الأمة في كثير منها على الإفرنج والتتار والصليبيين. ويدعم

1- جودة الركابي، الأدب العربي من الانحدار إلى الازدهار، ص122
2 - جرجي زيدان:م سص 241
3- جرجي زيدان م س ،ص123 .
4- محمود سالم : أدب الدول المتتابعة - الدولة العثمانية ص 417.
5 - المرجع السابق.

أصحاب هذا الرأي فرضيتهم بكون تحقيب عصور الأدب العربي إنما وضعه مستشرقون مباشرة،أو بواسطة نخبة من تلامذتهم الذين تلقوا منهم الدروس في مدارس الغرب وواكبوهم بعد عودتهم إلى بلدانهم وتبوئهم كراسي التدريس الجامعي من مثل ثيودور نولدكه كبير المستشرقين الألمان وتلميذه كارل بروكلمن مؤلف كتاب تاريخ الأدب العربي، وهذا العنوان نفسه نجده عند كل من أحمد حسن الزيات وجرجي زيدان وشوقي ضيفوعمر فروخ وغيرهم،كما نهج منهجهم ودافع عن آرائهم طه حسين وشيخه مركليوث[1]، ومنهم كذلك **لويس ماسينيون** من أكبر المستشرقين الفرنسيين وهنري لامانس[2].

وممن رفضوا وصف هذا العصر بالانحطاط التي قال بها أغلب مؤرخي الأدب واعتبروها غير مؤسسة تأسيسا موضوعيا محمد لطفي اليوسفي، الذي اعتبر أن الشعر العربي إن كان اتسم في هذه الحقبة بشيء من الضعف والجمود لا يمكنتعميم هذا الحكم حتى يشمل المصطلح العصر بكامله وما نسج فيه من آداب؛ واعتبره مصطلحا مضللا يوهم أن الشعر العربي دخل فجأة في هذه المرحلة، وأصبح بغتة ومن دون سابق إنذار ينوء بأثقال البديع والصنعة، ويشيع فيه الجمود والتكرار في المعاني، ثم وقف على حافة الهاوية وسقط، وبذلك يحجب هذا المصطلح عنا حركة الشعر الطويلة ومسيرته نحو الضعف والتلاشي، يقول بهذا الصدد: "واضح إذن من خلال ما تقدم أن أزمة الشعر ومآزقه التي أدت إلى وهنه وانكفائه وتلاشيه لم تبدأ في المرحلة المصطلح على تسميتها بـ(عصور الانحطاط)، ولم تشرع في التشكل في تلك الحقبة؛ أي بعد وصول العثمانيين إلى الحكم، وهذا يعني أن الحديث عن عصور الانحطاط باعتبارها مجمع الويلات والمحن والتراجعات موقف في غاية التبسيطية، فلا وجود لعصور انحطاط محددة في التاريخ، بل هناك سيرورة انحطاط كانت بدأت في التشكل، وأخذت تستكمل شروطها قبل هذه المرحلة بكثير"[3].

1 - دافيد صمويل مرجليوث، يهودى إنجليزى، من كبار المستشرقين المختصين في الثقافة والتراث العربي الإسلامي.

2 - بلجيكي يسوعي راهب شديد التعصب ضد الإسلام والتراث العربي.

3- يوسفي، محمد لطفي، فتنة المتخيل، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2002،1،ج1 ،ص72.

وبالعودة إلى دواوين شعراء ذلك العصر فإننا نجد لديهم نصوصا أبعد ما تكون عن الضعف والانحطاط، وخاصة في مجال التصوف والمديح النبوي؛ كما أن هناك تفاوتا بيّنا بهذا الشأن بين الأقطار العربية زمانا ومكانا، فقد ازدهر الشعر وتوهّج ألقه في الوسط الصحراوي (البلاد السائبة) في القبائل البيضانية البدوية والحضرية القاطنة بالمناطق التي عُرفت فيما بعد ببلاد شنقيط ثم بموريتانيا الحالية، وخاصة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر؛ بينما كان خافت البريق أقرب إلى الاضمحلال في المشرق العربي.

وللحكم على الحصاد المعرفي لهذا العصر ينبغي وضع المعطيات والخصائص المميزة التالية في عين الاعتبار:

- ازدهار فن المديح النبوي ومدح الأولياء والعلماء.
- ازدهار التيار الصوفي وإبداعاته الأدبية شعرا ونثرا وفكرا حيث كثر التأليف فيه مع ابن العربي، ابن الفارض، ولسان الدين ابن الخطيب وغيرهم.
- ازدهار التأليف في مجال فن الرحلة وأدبها.
- من سمات الشعر شيوع الألفاظ المصغرة أو المهملة والمعجمة أو لزوم ما لا يلزم وما يصح بالانعكاس واختيار الألفاظ والتراكيب السهلة واستعمال الأمثال العامية.
- + ظهور فنون شعرية مستحدثة، كالمواليا، القوما، الزجل، الكان وكان، الدوبيت، التشجير، التخميس، التشطير وغيرها:
- شيوع الشعر التعليمي والغزل بالمذكر على نطاق واسع.
- توظيف بعض الألفاظ السوقية في الأدب الفصيح وازدهار الاتجاه الشعبي في شتى المجالات.
- كثرة التأليف الموسوعي وانتشار المجاميع والشروح والحواشي في العلوم المختلفة كاللغة والتفسير والحديث والفقه والعلوم الطبيعية والرياضية والجغرافيا والتاريخ وغير ذلك.
- ازدهارالفنون المعمارية والزخرفية على نحو لم يسبق له مثيل،رغم ما كان من اضطرابات وفتن وفوضى داخلية.
- ظهور أعلام بارزين في فنون النثر والشعرالمختلفة مثل: ابن خلدون،

وابن خلكان، والنويري، وابن منظور، وابن فضل الله العمري، وخليل بن أيبك الصفدي، والقلقشندي، والسيوطي، والشهاب الخفاجي، وعبدالقادر البغدادي وفي الشعر الشاب الظريف، وشمس الدين الكوفي، والبوصيري، وصفي الدين الحلي، وابن نُباتة المصري، وسيد عبد الله ولد رازكه ومحمد اليدالي الديماني، والذيب الكبير وبوفمين المجلسي والمأمون بن محمذ الصوفي وابن حجة الحموي، وبهاء الدين العاملي، وابن النحاس الحلبي، وعبدالغني النابلسي، وابن معتوق الموسوي وغيرهم.

وقد ذهب الدكتور عمر فروخ في مقدمة الجزء الثالث من كتابه تاريخ الأدب العربى إلى أن: "هذه الفترة ليست قليلة الشهرة فحسب، ولكنها مظلومة أيضا إذ يسمي القسم الأخير منها عصر الانحطاط تسميةً فيها قليلٌ من الصواب والحقِّ، وكثيرٌ من الخطأ والباطل."

وسنكتفي في الختام باستعراض نصين من شعر هذا العصر لا يتسنى لسدنة الأدب وصفُ أيّ منهما بالانحطاط من الناحية الفنية، بما اشتملا عليه من جودة التصوير وسلاسة اللغة وحسن الأسلوب، رغم أن هذا لا يعني خلو الشعر في هذا العصر من بعض مظاهر الضعف وملامح الاضمحلال كما ذكرنا آنفا.

والنصان هما مقطعان من قصيدتين طويلتين أولاهما للبوصيري (ت696هـ)، والثانية لسيدي عبد الله بن رازكه (ت 1144هـ)، وقد حصل فيهما تصرف يسير.

مقطع في المديح النبوي للبوصيري

كَيْفَ تَرْقَى رُقِيَّكَ الأَنْبِيَاءُ
يَا سَمَاءً مَا طَاوَلَتْهَا سَمَاءُ

لَمْ يُسَاوُوكَ فِي عُلاَكَ وَقَدْحَا
لَ سَنىً مِنْكَ دُونَهُمْ وَسَنَاءُ

إِنَّمَا مَثَّلُوا صِفَاتِكَ لِلنَّا
سِ كَمَا مَثَّلَ النُّجُومَ الْمَاءُ

أَنْتَ مِصْبَاحُ كُلِّ فَضْلٍ فَمَا تَصْـ
ـدُرُ إِلاَّ عَنْ ضَوْئِكَ الأَضْوَاءُ

لَكَ ذَاتُ الْعُلُومِ مِنْ عَالِمِ الْغَيْـ
ـبِ وَمِنْهَا لآدَمَ الأَسْمَاءُ

لَمْ تَزَلْ فِي ضَمَائِرِ الْكَوْنِ تُخْتَا
رُ لَكَ الأُمَّهَاتُ وَالآبَاءُ

مُحَيّاً كَالشّمْسِ مِنْكَ مُضِيءٌ
أَسْفَرَتْ عَنْهُ لَيْلَةٌ غَرّاءُ
يْلَةُ الْمَوْلِدِ الذِي كَانَ لِلدِّيـ
ـنِ سُرُورٌ بِيَوْمِهِ وَازْدِهَاءُ

مقطع غزلي لابن رازكه:

تَخافَقَتِ البُروقُ عَلى الغَميمِ
شِفاؤُكِ يا مُقَيلَةُ أَن تَشيمِ
مُخَيَّم جيرَةٍ شُمٍّ كِرامٍ
طَهارى أَوجُهٍ بيضٍ وَخيمِ
نَأَوا بِخَريدَةٍ غَيداءَ رَأْدٍ
وَنيمٍ لِلغَواني أَيِّ نيمِ
طَوَت كَشحي عَلى جَمرٍ تَلَظّى
غَضىً طِيانَةُ الكَشحِ الهَضيمِ
أَثيثَةُ وَحفِها الحاكي اِسوداداً
وَطولاً لَيلَ عاشِقِها السَليمِ
يَصولُ إِلى مُخَلخِلِها هُوِيًّا
لِيُنقِذَهُ مِنَ الحِجلِ الفَصيمِ
تُرِي عَينَ الفَتى جَنّاتِ عَدنٍ
وَتُصلي قَلبَهُ نارَ الجَحيمِ
لِرِدفَيْها وَخِصريْها اِختِلافٌ
رَجاجَةُ مُقعِدٍ وَضَوًى مُقيمِ
وَما أَدري أَعارَت أَم أُعيرَت
مَحاجِرها بَناتُ مَهَى الصَريمِ

بعض المصادر والمراجع للتوسع في الموضوع:

1. حسن، إبراهيم حسن، دراسات في تاريخ المماليك البحرية، النهضة المصرية، القاهرة 1948م.
2. د. الركابي، جودت، الأدب العربي من الانحدار إلى الازدهار، دار الفكر.
3. د.شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، ط 6، دار المعارف، مصر.
4. د. فروخ، عمر، تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، أكتوبر 1989م.
5. ابن منظور لسان العرب
6. جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات دار المكتبة الحياة.
7. يوسفي، محمد لطفي، فتنة المتخيل، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2002،1

إمبراطورية السونغاي: إضاءات جديدة

الدكتور: المصطفى يكبر

تقديم:

لقد دأب الباحثون المهتمون بتاريخ السودان الغربي خلال العصر الوسيط على ترتيب غانة كأقدم الإمبراطوريات تليها مالي ثم السونغاي[1]، ورغم أن هذا الترتيب إجرائي من أجل فهم التسلسل السياسي في المنطقة إلا انه لا يعني أن بعض هذه الإمبراطوريات لم يتداخل زمانها السياسي مع بعضها البعض، وينطبق هذا التوصيف على إمبراطورية السونغاي.

---

[1] - تنطق السونغاي بسين مضمومة، بعدها حرف مركب من نون وغين مخففين مع إطباق مؤخرة اللسان بالتجويف العلوي، ينتج عنه غنة تخرج من الخيشوم، يمد ذلك الحرف المركب منهما بفتحة قصيرة، وهو حرف موجود فيعد من كلمات هذه اللغة، تنوعت كتابات المؤرخين القدامي من أهلها وغيرهم ككعت والسعدي وأحمد بابا بين سغي، وسنغاي، وصغي، والجدير بالذكر أن محمود كعت صاحب الفتاش ذكر لتشكيل هذه الكلمة نحوا مما سبق يقول: (قبيلة سغي بسين وغين مضمومتين ممالتين بعدهما ياء ساكن ولا يوجد لهذا الحرف المركب مقابل لا في العربية ولا في اللاتينية – أقصد الفرنسية والإنجليزية – ولذلك اضطر الساعون إلى كتابة اللغات الإفريقية بالحرف اللاتيني أو الحرف العربي المنمط إلى استحداث حرف يناسب الحرف والنطق المذكور أعلاه، وهو في الأول g أما في الحرف العربي المنمط لكتابة لغات الشعوب الإسلامية بالحرف القرآني المقترح من خبراء المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم " إسيسكو " فنجد استعمال حرف الغين منقوطا بنقطتين مقابل الحرف اللاتيني السابق، للدلالة على الحرف المذكور أعلاه في عدة لغات إفريقية كالسنغاوية، والفولانية، والسونينكية، والصوصية، والولوفية

- محمود كعت (القاضي الفغ محمود بن الحاج المتوكل): "تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار"، نشر هوداسو دلافوس، باريز، 1981

تعتبر السونغاي هي الإمبراطورية التي ورثت مالي حيث سيطرت على جل المناطق التي كانت تضمها مالي[1] وزادت على ذلك حيث وصفتها المصادر أنها فاقت في سعتها وامتداد إطرافها إمبراطوريتي غانة ومالي حتى قيل أن احد طرفيها لا يعلم شيئا عن الطرف الآخر هل هو في حرب أم في سلم.

- **التأسيس:**

كانت السونغاي إمارة أو مملكة صغيرة تقع على منحنى نهر النيجر في منطقة استيراتيجية تجمع أغلب الطرق التجارية في المنطقة، ولعل ذلك ما يفسر اهتمام الملوك الماليين بإخضاعها لسلطتهم[2] ، ويرجع اغلب الباحثين أصول إمبراطورية السونغاي إلى قبيلة نشأت على ضفاف نهر النيجر الأوسط في الفترة مابين القرن السابع والتاسع الميلاديين[3] إلا أن البعض يعتبر أن قيام السلطة السياسية في هذه القبيلة يرجع إلى أسرة "زا" التي تذهب بعض المصادر إلى أنها قادمة من اليمن أو من القبائل البربرية المجاورة للسودان شمالا ولعل ذلك ما يأباه باحثون سودانيون ويعطوا للأمر تفسيرا آخر قد تكون له وجاهته[4].

إلا أن البداية الحقيقية التي انطلقت منها إمبراطورية السونغاي وخرجت من وضعيتها كمملكة صغيرة تابعة سياسيا لمالي كانت مع الأميرين "علي كلن" و"سليمان نار" اللذين استطاعا الهروب من قبضة السلطان المالي الذي كان يحتجزهم كرهائن عنده لضمان ولاء قبيلتهم فتمكنوا من الوصول إلى عاصمة ملكهم كوكو فأصبح "علي كلن" أميرا على السونغاي وتبعه في السلطة أخوه

---

(1) - وذلك ماتبينه الخريطة في نهاية البحث

(2) - الشكري"الإسلام والمجتمع السوداني إمبراطورية مالي"، المجتمع الثقافي، أبو ظبي 1999، ص: 195

(3) - جوان جوزيف "الإسلام في ممالك وإمبراطوريات إفريقيا السوداء"، ترجمة مختار السويفي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، 1984، ص: 71

(4) - تستعمل كلمتي المشرق والمغرب في بعض المصادر العربية من غير تقييد إلا أن المؤرخين السودانيين محمود كعت والسعدي يستعملان في كتابيهما " تاريخ الفتاش، وتاريخ السودان " كلمتي المشرق،والمغرب، استعمالات أخرى غير شرق إفريقيا وغربها، وغير المشرق والمغرب العربيين، انطلاقا من استعمالهما في لغة سنغاي وسياق حديثهما، وهو عندهما الجزء الشرقي والغربي لإمبراطورية سنغاي هذا ما ذهبت إليه اغلب الدراسات السودانية الحديثة من ان تنفي ان المؤسسين الأوائل للسونغاي هم من اصول غير سودانية

"سلمان نار" إلا أن "علي كلن" هو من " قطع حبل الملك على رقاب أهل سنغي من أهل ملي"[1].

وتعود سيطرة مالي على إمارة السونغاي في فترة حكم منسا موسى الذي احتل عاصمتها "جاو" واخذ أميرين من أبناء ملكها عنده كرهائن، وقد اصطحبهما في رحلة الحج التي قام بها إلى الحجاز، وكانا يبديان الولاء والطاعة للإمبراطورية المالية إلا أنهما في المقابل كانا يعدان العدة من أجل وسيلة للهرب والتخلص من السيطرة المالية على إمارتهم الصغيرة.

بعد إعلان "علي كلن" نفسه ملكا على السونغاي أسس أسرة حاكمة جديدة عرفت بأسرة "السنيين" وتلقب ب"السني علي" وقد استطاع هذا الملك الجديد توحيد شتات مملكة أسلافه، وزاد على ذلك بأن ضم مناطق جديدة قريبة منه مما شكل تهديدا مباشرا لإمبراطورية مالي[2] ، ولعل أهم تلك المناطق مدينة "جني" التي حاصرها السني على سبع سنين وسبعة أشهر وسبعة أيام[3] ، وكانت قبائل السوننكى الذين أسسوا إمبراطورية غانة هم من أسس مدينة "جني" وأصبحت بعد ذلك مركزا تجاريا نشطا كما عرفت المدينة وجود كثير من المدارس وحلقات العلم، وقد بلغت هذه المدينة من المناعة والقوة أن غزاها ملوك مالي تسع وتسعين مرة ولم ينجحوا في السيطرة عليها، وكان "السني علي" على علم بتاريخ هذه المدينة، وممانعتها المستمرة أمام الغزاة إلا انه أصر على فتحها لينجح فيما فشل فيه الآخرون، ولعل ذلك ما يفسر طول الفترة الزمنية التي أمضاها في حصار المدينة، وما شكله ذلك من استنزاف لقوة الإمبراطورية الناشئة، إلا أن السيطرة على "جني" سوف تعوض له ما خسره في حصارها حيث انطلقت قواته بعد هذا النصر على هذه المدينة الإستراتيجية فسيطر على القبائل والممالك المجاورة لمملكته، وظل يواصل الغزو حتى مات مخلفا إمبراطورية مترامية الأطراف.

---

[1] - السعدي (عبد الرحمن ابن عبد الله ابن عمران ابن عامر): "تاريخ السودان"، وقف على طبع السيد هوداس، باريز 1981، ص6

[2] - البكري (أبو عبيد): "المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب"، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، المطبعة الحكومية، الجزائر، 1857، الناشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ص: 197

[3] - السعدي، مصدر سابق، ص: 14

بعد الملك، السني علي، تولى أمر الإمبراطورية من بعده أحد أبنائه لكنه كان ضعيفا ولم يستطع السيطرة على إمبراطورية من هذا الحجم، وفي سنة 1493م قام "محمد توري" وكان قائدا عسكريا في إمبراطورية السونغاي بعزل الملك الضعيف وتولى العرش مكانه فدخلت السونغاي بذلك في فترة جديدة عرفت بحكم الآسكيين، وفي عهد الآسكيا محمد وصلت إمبراطورية السونغاي إلى قمة مجدها وذروة ازدهارها حيث شملت مناطق واسعة من السودان الغربي، وتم تأسيس حكومة مركزية قوية عالية التنظيم والإدارة.

وإذا كانت السونغاي قد عرفت الإسلام مبكرا منذ فترة ما قبل تأسيس الإمبراطورية إلا أنها في فترة الآسكيا محمد سوف تشهد دفعا قويا في هذا الاتجاه، فقد قام هذا الإمبراطور بتعيين قضاة مسلمين في كل أقاليم المملكة التابعة له، وقد شهدت الإمبراطورية في عهده استقرارا طويلا حيث حكم هذا الإمبراطور فترة طويلة من الزمن حتى بلغ الثمانين من العمر مما اضطر احد أبنائه إلى عزله، وتم نفيه إلى جزيرة بعيدة في مجرى نهر النيجر، ليعود بعد ذلك إلى قصره بجني بعد أن استتب الأمر لابنه وفي سنة 1538م

توفي الآسكيا محمد وقد شكلت موته بداية النهاية بالنسبة لحكم الآسكيين، وقد بلغت حدود الإمبراطورية في عهده المحيط الأطلسي غربا واكدس وكانو شرقا، وبعض مناطق الصحراء والساحل شمالا، وما لم يسيطر عليه الآسكيا محمد من هذه المناطق تمكن الآسكيا داوود من السيطرة عليه[1].

ورغم قصر الفترة الزمنية التي أمضتها إمبراطورية السونغاي كمسيطر فعلي ووحيد في السودان الغربي، فإنها كانت فترة مهمة في التاريخ السياسي لهذه المنطقة حيث شهدت ازدهارا منقطع النظير لا على المستوى السياسي فحسب وإنما أيضا على المستوى الاقتصادي والثقافي فكانت مدن جني وتنبكتو حواضر إسلامية بامتياز بلغ إشعاعهما مناطق متفرقة من السودان.

وقد ارتبطت إمبراطورية السونغاي بعلاقات سياسية مع الشمال والشرق، كما قام ملوكها برحلات للحج كوفاء

---

(1) - نقولا زياده"إفريقيات – دراسات في المغرب العربي والسودان الغربي"، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، الطبعة الأولى، 1991، ص: 345

للعادة السودانية الراسخة في تأدية هذه الفريضة، ولعل أشهرهم هي رحلة الآسكيا محمد والذي كانت لزيارته للحجاز ومصر صدى كبيرا في المشرق الإسلامي ومنحه مولاي العباس شريف مكة لقب الخليفة[1].

ويحسب للآسكيا محمد انه هو من أرسى اللبنات الأساسية للإسلام في إمبراطورية السونغاي فنهض بتطبيق الشريعة الإسلامية، وكرس معظم الوقت لإقامة المدارس التي تخرج منها الفقهاء واللغويون، كما ربطته علاقات طيبة بشمال إفريقيا مما شجع على تدفق العلماء من تلك المنطقة من أمثال "عبد الكريم المغيلي" وغيره والذين كانت لهم إسهامات كبيرة في مجال الرفع من مستوى الثقافة الإسلامية في السودان الغربي وقد ذكر السعدي رواية مهمة تتعلق بتنصيب قاض في مدينة جني هو "فودي محمد ساغو الونكري" فقال " ولاه أمير المؤمنين آسكيا الحاج محمد قضاء مدينة جني بعد رجوعه من الحج وهو أول قاض فيها يفصل بين الناس بالشرع وقبل ذلك لا يتفاصل الناس إلا عند الخطيب بالصلح وهو شأن السودانيين والبيضان"[2].

وعلى العموم فإن إمبراطورية السونغاي بشقيها "السنيين والآسكيين" كانت إمبراطورية إسلامية بامتياز لكنها تختلف عن غانة ومالي من حيث قصر الفترة الزمنية إلا أن ذلك لم يمنعها من ترك بصماتها على تاريخ منطقة السودان الغربي كإحدى أهم الأطر السياسية التي تعاقبت عليه، ولم تشهد المنطقة بعدها وجود إمبراطورية بحجمها وإنما توزعت المنطقة إلى إمارات صغيرة ظلت تتقاسم النفوذ في السودان الغربي حتى وصل الاستعمار إلى المنطقة فكيف كانت نهاية هذه الإمبراطورية.

- **سقوط السونغاي:**

اختلف سقوط السونغاي اختلافا كبيرا عن سقوط كل من غانة ومالي فقد سقطت غانة بعد أن تنامت قوة الماليين فأقاموا إمبراطوريتهم على أنقاضها، ونفس الشيء بالنسبة لمالي فقد كانت نهايتها على يد السونغاي، وكلها قوى سودانية إلا أن السونغاي وخاصة في

(1) - عثمان باريما بارى "جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي"، دار الأمين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000م، ص: 46

(2) - السعدي، مصدر سابق، ص: 18

فترة حكم الآسكيين ستشهد غزوا قادما من الشمال.

فقد جهز المنصور السعدي سلطان مراكش جيشا لغزو السونغاي[1] وقد اختلف الباحثون في الأسباب الكامنة وراء هذه الحملة، فأرجعها البعض إلى رغبة السعديين في السيطرة على مناجم الذهب وأرجعها البعض الآخر إلى المنافسة بين السعديين والقوى الأوربية الطامحة إلى الإستلاء على الذهب وكسر الوساطة المغربية في التجارة القوافلية.

ونحن نعتقد أن للسبب الثاني وجاهته لكننا نضيف له أن توسع الدولة الآسكية شمالا حتى وصلت إلى مناطق من الصحراء وخاصة المناطق التي تضم مناجم الملح مما شكل تهديدا مباشرا للمغرب، حيث كانت تسيطر على هذه الممالح قبائل صنهاجية المغربية التي كانت تتبع بشكل أو بآخر للسلطة المركزية في المغرب منذ الأدارسة وحتى السعديين.

فسيطرة السودانيين عل مناجم الملح[2] تشكل تهديدا خطيرا لمسار التجارة القوافلية حيث ستخل تلك السيطرة بالتوازن التجاري الذي كان قائما بين الصحراء والسودان والمبني على تبادل الملح والذهب.

المهم انه في سنة 1591م قام السعديون بإرسال حملتهم لغزو السودان وقد عين المنصور على هذه الحملة قائده "جودر باشا" وكان عدد الجنود في هذه الحملة أربعة آلاف[3].

ولقد شكل مناخ الصحراء وصعوبة اجتيازها أصعب التحديات التي واجهت هذا الجيش الذي استغرق ستة شهور مما كلفه هلاك ثلاثة أرباعه.

إلا أن بقية هذا الجيش وان وصلت منهكة إلى مشارف السودان إلا أنها لم تجد صعوبة في التغلب على جيش السونغاي نظرا لعدم التوازن في القوة، فقد كان الجيش السعدي مزودا بالأسلحة النارية كالبنادق وغيرها مقابل السيوف والرماح التي كانت هي الأسلحة الوحيدة

---

(1) - جوان جوزيف، مرجع سابق، ص: 86

(2) - جون دونلي فيج "تاريخ غرب إفريقيا"، ترجم وتقديم يوسف نصر، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1982م، ص: 67

(3) - جوان جوزيف، مرجع سابق، ص: 86
جون دونلي فيج، مرجع سابق، ص: 67

المتاحة للجيش السوداني، لذلك سقطت "جاو" في يد المغاربة وتبعتها تنبكتو وغيرها من المدن السودانية ليضع السعديون نهاية لإمبراطورية السونغاي، فتفرقت جموع جيوشها وتوغلت قبائلها جنوبا إلى المناطق الاستوائية وأصبح السودان الغربي في تلك الفترة تابعا لسلطان السعديين.

خاتمة:

وبانتهاء السونغاي طويت صفحة آخر إمبراطورية قوية من إمبراطوريات السودان الغربي أسهمت إسهاما كبيرا في تاريخ المنطقة، وشملت حدودها مناطق شاسعة من السودان وكانت لها علاقات متميزة مع محيطها وبانتهائها انتهى عصر الإمبراطوريات في المنطقة وتوزعتها إمارات ودول صغيرة لم ترق أي منها لأن توصف بالإمبراطورية.

لكن قيام امبراطورية السونغاي سوف يحدث تغيرا في العلاقة الودية التي كانت قائمة داخل هذه المدن بين الحكام السودانيين ورعيتهم من الصنهاجيين، فقد شهدت فترة حكم السني علي - وهو احد حكام السونغاي الأقوياء - هجوما عنيفا على مدينة تنبكتو ولعل السبب المباشر حسب اعتقادنا لهذا الهجوم هو التحالف الذي كان قائما بين الماليين والطوارق فقد احتل السني علي المدينة سنة 873هـ 468م " فحرقها وكسرها وقتل فيها خلقا كثيرا"[1] وقد استهدف بشكل خاص ما تبقى من الأسر الصنهاجية التي كانت تقطن المدينة "فاشتغل الظالم الفاسق بقتل من بقي منهم في تنبكت وإهانتهم وزعم أنهم أحباء الطوارق وخاصتهم فأبغضهم لذلك"[2] ويفيد السعدي أن السني علي لم يكتف بالسيطرة على تنبكتو والتنكيل بفقهاء صنهاجة فحسب بل واصل التوغل شمالا نحو مجالات الطوارق وحاول السيطرة عليها.

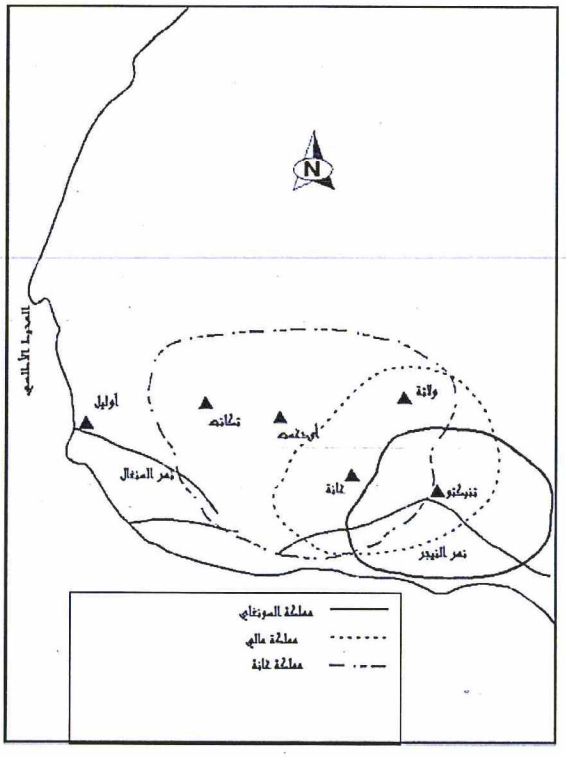
ويخلص بعض الباحثين إلى أن الصراع بين السني علي وفقهاء تنبكتو كان صراعا سياسيا بالأساس حيث مثل هؤلاء الفقهاء الجناح الديني المؤطر لسيطرة الطوارق على مدن الساحل السوداني تلك السيطرة التي كانت تهدد مملكة السونغاي بشكل كبير، ومهما تكن أسباب ذلك الخلاف فإن التوتر بين الصنهاجيين والسونغاي سوف ينتهي

(1) - السعدي، مصدر سابق، ص: 65
(2) - نفسه الصفحة نفسها

بوفاة السني علي 898هـ وذلك بدليل عودة الفقهاء من ولاتة إلى مدينة تنبكتو مرة أخرى.

المصادر والمراجع:

- ✓ السعدي (عبد الرحمن ابن عبد الله ابن عمران ابن عامر): "تاريخ السودان"، وقف على طبع السيد هوداس، باريز 1981
- ✓ البكري (أبو عبيد): "المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب"، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، المطبعة الحكومية، الجزائر، 1857، الناشر دار الكتاب الإسلامي، القاهرة
- ✓ محمود كعت (القاضي الفغ محمود بن الحاج المتوكل): "تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار"، نشر هوداس ودلافوس، باريز، 1981
- ✓ الشكري "الإسلام والمجتمع السوداني إمبراطورية مالي"، المجتمع الثقافي، أبو ظبي 1999
- ✓ جوان جوزيف "الإسلام في ممالك وإمبراطوريات إفريقيا السوداء"، ترجمة مختار السويفي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، 1984
- ✓ نقولا زياده "إفريقيات – دراسات في المغرب العربي والسودان الغربي"، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، الطبعة الأولى، 1991
- ✓ عثمان باريما بارى "جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الإفريقي"، دار الأمين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، 2000م
- ✓ جون دونلي فيج "تاريخ غرب إفريقيا"، ترجم وتقديم يوسف نصر، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1982م.



التنمية المستدامة بعد كوفيد19-Covid

الابعاد الجديدة ودور البحث العلمي التطبيقي

محمد الأمين صالحي

الاشكالية:

كيف ستكون حياتنا اليومية بعد الأزمة الصحية الحالية؟ أي مستقبل لصناعاتنا وأعمالنا وخدماتنا؟ ما هي السياسات الاقتصادية والاجتماعية اللازمة بعد هذه الأزمة؟ وباختصار، ما هي ركائز التنمية المستدامة للغد وكيف يتم تحقيق أهدافها وبناء اقتصاد مرن؟

لطالما كانت الأزمات العالمية الكبرى مصدر الاختراقات التي أحدثت تغييرات كبيرة. في كل مرة بعد هذه الأزمات، تتخذ الدول المبادرة حيث تعمل أولاً وقبل كل شيء،على تجنب الإفلاس الاقتصادي والحد من الآثار الاجتماعية. وفي خطوة ثانية، تنعكس تدخلات الدولة في الشروع في وضع سياسات إنعاش اقتصادي جديدة، وفي تدابير معينة لإعادة توزيع الموارد الوطنية لاستعادة دورة الإنتاج / الاستهلاك المتوازنة.

إنلم تكن الأزمة الصحية Covid-19، التي وصفها مسؤولو صندوق النقد الدولي بأنها أسوأ أزمة اقتصادية منذ الكساد الكبير في ثلاثينيات القرن الماضي (1930)[1]، استثناء، وتتطلب تدخلًا عميقًا جدًا من قبل الدول، فهي مختلفة عن كل الأزمات الأخرى! فمن اللافت أن أسس الإصلاحات اللازمة للحد من تأثير هذه الأزمة كانت موجودة بالفعل قبل ظهورها.

إننا ندرك، في ظل هذه الأزمة، أن العالم قد تأخر في استغلال الابتكارات

[1]https://www.imf.org/fr/News/Articles/2020/04/14/blog-weo-the-great-lockdown-worst-economic-downturn-since-the-great-depression

المهمة التي يمكن أن تقلل إلى حد كبير من تأثير التدابير المتخذة لوقف الوباء إضافةلتحسين الكفاءة والمرونة . الاقتصادية.

إن من المسلم به أن هذا النوع من الابتكارات موجود في جميع القطاعات. ومع ذلك، فإننا نركز هنا على أمثلة معينة تتعلق بتكنولوجيا المعلومات والاتصال. حيثتوفر هذه التقنيات نماذج جديدة،إذا اعتمدت في حياتنا اليومية، ستحدث التغييرات المطلوبة لجعل اقتصادنا أكثر مرونة وتسمح لنا بتكيف طريقة عملنامسبقا،وكذألك استمرارية خدمات التعليم والصحة والتواصلفي ظل الظروف التي تفرضها مثل هذه الظواهر الطارئة.

إن أحد الجوانب الإيجابية النادرة لهذه الأزمة هو التغيير في العادات مما مكن من تبني النماذج الجديدة للتكيف مع التدابير الإلزامية للحجر والانخفاض الجذري في حركة الأفراد. وهكذا تم بسرعة استخدام الابتكارات، التي كانت متاحة منذ فترة طويلة ولكنها لم تستخدم في السابق إلا قليلا، للمساهمة في استمرارية النشاطات، من خلال الإنترنت،حيث تم استخدامهافي التعلم، والاستطباب ... في مثل هذه الظروف.

إن الحواجز النفسية التي تحول دون اعتماد النماذج التي تقدمها تكنولوجيا المعلومات والاتصالقد تراجعت تلقائيا! حيث أدركت المنظمات والشركات أنه من الممكن العمل عن بعد والتبادل عن بعد والتعليم عن بعد، إلخ...

إن هذا لا يعني أن هذه النماذج قد تم تبنيها دون صعوبة، أو أن إصلاحات عميقة جدا ماتزالضرورية، ولكن أصبح من الواضح أن اعتماد واستغلال الإمكانات التي تقدمها التطورات في مجال تقنيات الاعلام والاتصال ستكون هي الركيزة الأساسية للإصلاحات التي سيتم إجراؤها.

ركائز التنمية المستدامة للغد:

تُعرَّف التنمية المستدامة بأنها "تنمية تلبي احتياجات الحاضر دون المساس بقدرة الأجيال القادمة على تلبية

احتياجاتها"[1]. وكان الاعتقاد السائد أن هذه التنمية تقوم على الأبعاد الثلاثة "البيئية والاجتماعية والاقتصادية"[2] فقط بهدف ضمان استدامة المنفعة للأجيال القادمة. لكن،يتضح، بعد هذه الازمة، إن بعدا رابعا جديدا، هو "المرونة - **Résilience**"، أصبح يفرض نفسه. لم يعد بإمكاننا أن نتوقع من التنمية المستدامة أن تكون فقط "صالحة للعيش، قابلة للنمو ومنصفة"، ولكن الآن، يجب أن توفر هذه التنمية المرونة اللازمة لتحمل الصدمات والتعامل مع أزمات مثل هذه التي نشهد حاليا. الواقع أن العالم لا يستطيع أن يتحمل خسائر جديدة بعدالتي تكبدها خلال هذا الجائحة. وفقًا لصندوق النقد الدولي، من المتوقع أن ينكمش الاقتصاد العالمي بشكل حاد بنسبة 3٪ في عام 2020 بسبب الجائحة[3]، وهو انخفاض أكثر مما حدث خلال الأزمة المالية 2008-2009.

بشكل حاد بين عامي 2019 و 2020، من +2.4٪ إلى -5.1٪، مما سيغرق المنطقة في أول ركود اقتصادي لها منذ 25 سنة[4]. كل هذه الأرقام تثبت، بما لا يقبل الشك، عدم مرونة الاقتصاد العالمي في مواجهة صدمات من هذا النوع.وفي منطقتنا، إفريقيا جنوب الصحراء، وفقًا للبنك الدولي، يتوقع أن ينكمش النمو .

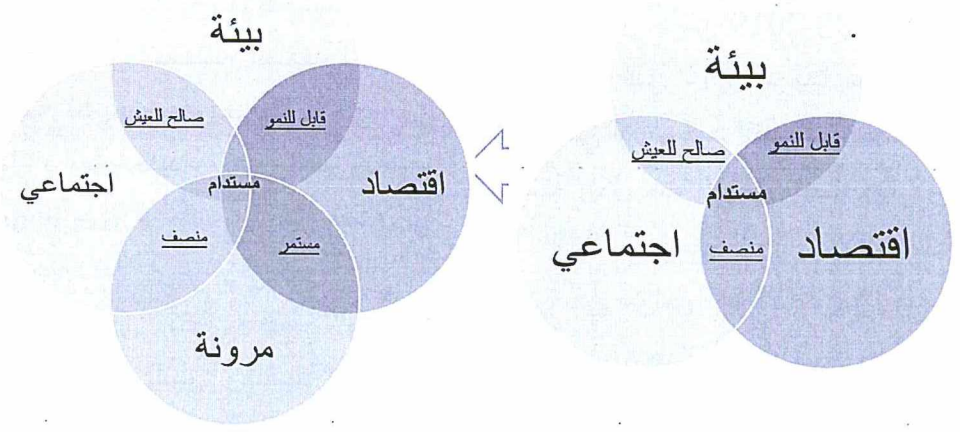
كيف يمكن معالجة هذا الوضع؟ يبدو لنا أن الابتكارات الناتجةعن التقدم الكبير الذي عرفه العالم في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصال (ICT) يمكن أن تحقق مرونة كبيرة لسياساتنا التنموية. إن المقاومة الطبيعية للتغيير لم تسمح بدمج هذه الابتكارات في مناهج حياتنا قبل هذه الأزمة.

[1]https://www.un.org/fr/chronicle/article/la-diplomatie-de-conference-et-lengagement-de-la-communaute-internationale-en-faveur-du

[2]https://news.un.org/fr/story/2013/03/263422-les-trois-piliers-du-developpement-condition-essentielles-pour-realiser-le-bien

[3]https://www.imf.org/fr/News/Articles/2020/04/14/blog-weo-the-great-lockdown-worst-economic-downturn-since-the-great-depression

[4]https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2020/04/09/covid-19-coronavirus-drives-sub-saharan-africa-toward-first-recession-in-25-years



أبعاد سياسات التنمية المستدامة ما قبل وما بعد أزمة Covid-19.

والآن، كما هو موضح أعلاه، بعد انخفاض الحواجز النفسية التي تعترض الاستخدام الواسع لتقنيات الإنترنت، فإن الوقت مواتٍ جدًا لاعتماد النماذج الجديدة التي جلبها تطور تكنولوجيا المعلومات والاتصال. ومع ذلك، من الواضح أن استخدام وادراج هذه النماذج لا يمكن تحقيقه دون دعمه بجهد كبير من البحث العلمي التطبيقي.

ان هذه الابتكارات المختلفة، وان كان بعضها بسيط وحدسيفانمنها ما يمكن أن يكون معقدًا للغاية.

وللتغلب على المشاكل الرئيسية التي أدت إلى الخسائر الاقتصادية الكبيرة، لا يزال يتعين القيام بعمل كبير من التفكير والتكيف لجعل سياساتنا الإنمائية مرنة بفضل تقنيات الإنترنت.

إن الخلل الوظيفي في سلاسل القيمة وانهيار اقتصاد الخدمات، الذي لوحظ بعد تدابير الحجر، كانوراء جزء كبيرمن الخسائر المتراكمة[1].

كيف ستخفف تقنيات الإنترنت من هذه المشاكل؟ نستشهد هنا ببعض تطبيقاتها،والتي يتطلب اعتمادها واستخدامها القيام بجهود بحثية تطبيقية كبيرة للتكيف مع واقعنا.

إن إحدى الفرص المهمة التي توفرها هذه التقنيات هي إمكانات الخدمات المالية الرقمية، ولا سيما تطبيقات الدفع عبر الهاتف المحمول[2]. حيث تساعد هذه الخدمات في تطوير الشمول المالي وأشكال جديدة من الخدمات المصرفية والدفع الرقمي[3]. فهي تساعد على تقليل تكاليف المعاملات وتقليل استخدام النقد وتوفر الولوج، دون التنقل، إلى مختلف المنتجات المالية (المدخرات، الائتمان، الدفع وإدارة المخاطر)[4]. إن بلدنا لديها الوسائل التقنية والإطار القانوني اللازم لتعميمها. ومع ذلك، فإن العمل على التكيف مع السياق المحلي، الذي يتسم بانتشار الاقتصاد غير المصنف، ضروري لتطوير وسائل الدفع هذه. ولكن لو كان اللاعبون الاقتصاديون والمواطنون مستعدين لاستخدام هذه الوسائل، لما تأثرت سلاسل القيمة والتبادلات التجارة بهذه الأزمة الصحية الا هذه الدرجة.

ان فرصة أخرى تتعلق باعتماد المنصات الرقمية[5]. هذه المنصات،التي تحتكر اليوم معظم المعاملات الدولية، يمكن، عن طريق جهود بحث تطبيقية،استنساخها على المستوى المحلي.
تهدف المنصات الرقمية إلى تقليل المسافات وضمان التوفيق بين العرض والطلب (العمل عن بعد، والعمل

[1]https://objectifaquitaine.latribune.fr/conjoncture/2020-03-04/coronavirus-au-bord-d-une-recession-mondiale-et-d-un-effondrement-boursier-841158.html
[2]https://www.gsma.com/mobileeconomy/
[3]https://www.fratel.org/documents/2019/11/Mlsahili-Dynamique-des-systemes-de-TRS.pdf
[4]https://www.latribune.fr/entreprises-finance/banques-finance/le-cash-finira-par-disparaitre-la-question-est-quand-banque-de-france-755137.html
[5]https://www.cairn.info/revue-francaise-d-administration-publique-2018-3-page-627.htm

التشاركي، والتوزيع، وما إلى ذلك)[1]. هذه المنصات، تسعى في البداية للسماح لكل منا أن يكون منتجًا لخدمة ومستهلكًا لخدمة أخرى على حد سواء،وتنشئ شبكات تبادل من نظير إلى نظير للتقليل من الحاجة الى التنقلقدر الإمكان.

ان هذه المنصات، إذا قمنا بتكييفها مع ظروفنا المحلية، ستكون جزءًا من ركائز التنمية المرنة.

إنتطبيقات مؤتمرات الفيديو وأدوات الاتصال الأخرى، التي تسهل استمرارية عمليات الإنتاج وتقديم الخدمات أثناء الحجر، ليست أقل حاجة لجهود البحث التطبيقي. في الواقع، في بلد شاسع مثل موريتانيا، يتطلب نموذج تطوير شبكات الاتصالات، التي لا تزال تقوم على المنافسة من خلال البنية التحتية على حساب المنافسة حسب جودة الخدمة، عمليات تكييف وتحسينات كبيرة. وبدون هذه الجهود، ستبقى وسائل التواصل عن بعد في متناول شريحة قليلة من السكان وستظل محدودة الفعالية.

وأخيرًا، يمكن أن تشكل الابتكارات الناتجة عن استخدام الذكاء الاصطناعي محورا رئيسيً اللإصلاح في مجالات مثل الصحة[32] والتعليم[4] والسلوك الاجتماعي على سبيل المثال لا الحصر. يبقى البحث العلمي التطبيقي في هذا المجال ضروريًا لتكييف التطور المحرز في أماكان أخرى مع الواقع المحلي.

الخلاصة

لقد أظهرت لنا أزمة Covid-19 أن سياسات التنمية المستدامة لايمكن ان تبقى قائمة على الأبعاد الثلاثة "الاقتصادية والبيئية والاجتماعية" فحسب، بل من الضروري لها دمج بُعد جديد هو**"المرونة - Résilience"** في عمليات الإنتاج والإمداد ات وتقديم الخدمات والدفع والتبادل بشكل عام.

هذا البعد الجديد، يمكن ان يستند على تطوير البحوث التطبيقية لتكييف واعتماد النماذج الجديدة الناتجة عن الابتكارات في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصال مما سيتيح لنا الحصول على نموذج اكثر نجاعة للتنمية المستدامة ليس فقط "صالح للعيش، قابل للنمومنصف" ولكن أيضًا "مستمر" بفضل الابتكارات التي تجعل عمليات الإنتاج والتبادل لدينا مرنة ويمكنها تحمل الصدمات أو الأزمات مثل الأزمة الصحية التي نعيشها حاليا.

[1]https://www.ictc-ctic.ca/wp-content/uploads/2013/05/ICTC_Digital_Platforms_Report_FR.pdf

[2]https://www.inserm.fr/information-en-sante/dossiers-information/intelligence-artificielle-et-sante

[3]https://www.journaldunet.com/economie/sante/1487424-l-intelligence-artificielle-peut-elle-ameliorer-le-parcours-sante-des-patients/

[4]https://fr.unesco.org/themes/tic-education/intelligence-artificielle

الإعلام والتنوع الثقافي... أيــة علاقـــة؟

د. محمد ولد بادي / باحث

1- مقدمـــــــة :

إن هويتنا الثقافية ورؤيتنا للواقع مرهونة بخلفياتنا الثقافية وخصوصيتنا المحلية، التي "تؤثر علي نظرتنا لأنفسنا وكيفية تعاطينا مع الآخرين، وتفاعلنا مع العالم، ولذلك تؤثر علينا وسائل الإعلام تأثيرا كبيرا يشمل ليس فقط تفكيرنا، وإنما يمتد إلي تصرفاتنا، ولا شك أن العولمة ليست فقط مجرد عملية اقتصادية وتكنولوجية، فالعالم المعولم يعنى كذلك زيادة التفاعل بين الشعوب وحرية تداول المعلومات والترابط بين الثقافات"[1]. الأمر الذي يؤكد وجود منظومة إعلامية "قائمة على مبدإ التعددية والتنوع... كما أن وجود نظام إعلامي تعددي ومتنوع هو من صلب وجود أدوات ومؤسسات التنشئة الاجتماعية داخل كل مجتمع بحكم أن وسائل الإعلام التعددية تساهم بشكل أساسي في خلق الوعي والبناء الديمقراطي والتنمية المستديمة" [2].

2 - التنوع الثقافي:

يعني التنوع الثقافي في مفهومه البسيط " تعدد الرؤى والأشكال والأنماط التعبيرية"[3].

وقد يتسع في بعض المجتمعات ليشمل كل المقومات الأساسية مثل البيئة والسكان والتنظيم الاجتماعي والمؤسسات والبني الدالة لدي المجتمع.

ولا يشتمل التنوع على الإطلاق علي معنى العداوة أو المواجهة أو الكراهية أو الصدام. لأن التنوع الثقافي في حقيقته هو إثراء للمعرفة وإخصاب لها وتعزيز لروافدها وتعدد مصادرها.

ويحض الاعلان العالمي لليونيسك (2001) علي أن "التنوع الثقافي يمثل تراثا مشتركا للإنسانية ويعترف كذلك بما للحوار بين الثقافات من أثر إيجابي في تعزيز التعاون

كما أن للتنوع الثقافي مزايا عديدة تبرز في قدرته علي الإرتقاء بفكر الإنسان وتصوره للعالم من حوله، وفتح آفاق روحية والإنتاج والفاعلية.

وقبل أن نتوقف عند العلاقة بين الإعلام والتنوع الثقافي لا بد من الإشارة قليلا إلي مفهوم "التنوع الثقافي."

---

[1]في تعزيز الحوار ص 8 (د.ج. ن) إزانة بوقراس ، دور وسائل الإعلام

[2]محمد زاهر ، أسئلة ومرجعيات التعددية والتنوع في وسائل الإعلام ، مقال ضمن أعمال الندوة الدولية حول التعددية الإعلامية ص 7 الرباط 2011 .

[3]حبيب بلقاسم ، الإعلام والتنوع الثقافي الإشكالات المطروحة ، ص 64 الملتقي الدولي حول التربية ودور وسائل الإعلام في التنوع الثقافي منشور بالتعاون بين المعهد الموريتاني والبحث العلمي والمدرسة الوطنية للإدارة

وتكريس مبدإ الاحترام المتبادل ، وقد تم إرفاد هذا الاعلان باتفاقية "حماية وتعزيز أشكال التعبير الثقافي" التي تمت المصادقة عليها 2005 وصادقت عليها بلادنا سنة 2014 وقد أكدت هذه الاتفاقية في مبادئها[1] . علي أهمية التفاعل بين التنوع الثقافي واحترام الحريات الأساسية: مثل حرية التعبير وحرية الإعلام والاتصال، كما أكدت الاتفاقية علي أهمية إتاحة الفرصة أمام الافراد لاختيار أشكال التعبير الثقافي الذي يناسبهم وذلك بهدف فتح المجال أمام مختلف الثقافات للتعبير عن نفسها بكل حرية وبالطرق التي تناسبها كل هذا من أجل خلق تنوع ثقافي حقيقي بغية ترسيخ قيم التفاهم والتعاون بين الشعوب.

3 ـ التنوع الثقافي في موريتانيا:

لقد قام الدكتور حليم بركات بتقسيم المجتمع العربي بحسب تعدديته الثقافية إلي ثلاثة أنماط:

1 ـ المجتمع المتجانس[2]

2 المجتمع التعددي

3 ـ المجتمع الفسيفسائي

وبرأينا فإن المجتمع الموريتاني يمكن أن يصنف ضمن المجتمع المتجانس لاشتراكه في معتقد ديني واحد وتاريخ مشترك وعادات وأنماط تعبير وأزياء وثقافة موحدة

يرى الرئيس مختار ولد داداه أن تسمية موريتانيا بالجمهورية الاسلامية اختير ليحسم الجدل حول التنوع الثقافي للبلد، حيث يقول في مذكراته " موريتايا علي درب التحديات"

إن اختيار التسمية الرسمية للبلد " أملته رغبة المحافظة علي الوحدة الوطنية في ظل التجاذب بين أنصار عروبة موريتانيا والداعين إلي توجهها الإفريقي في سياق الشعور السائد آنذاك في دول إقريقيا السودا، وتمشيا مع التصور التأسيسي ومراعاة لواقع التعددية الثقافية الذي يجعل من موريتانيا نقطة وصل بين الوطن العربي وأفريقيا السوداء"[3]

إن التجانس الثقافي واقع ملموس في موريتانيا يلمسه الباحث إضافة لما سبق وأن ذكرنا في مجالات أخرى على المستوى الأركلوجي وعلى المستوى التراثي حيث يتجسد في الصناعة التقليدية والموسيقى والفن المعماري والشعري والأدبي.

كما يبرز في المستوي الجهوي وعلي مستوي الزينة واللباس والرقص والغنى واللغة والعادات والتقاليد. وهذا التجانس سمة بارزة في الثقافة الموريتانية وهو أحد الملامح الدالة على غنائها وثرائها وجمالها.

4 ـ تدبير التنوع الثقافي:

في مقال له بعنوان التنوع الثقافي بين مبدإ الإجتماع وعوائق الاجماع[4] يميز الاستاذ محجوب ولد بيه بين نموذجن عالميين من سياسة تدبير وهما :

ـ النموذج الاول : نموذج الاستيعاب:

---

[1]أنظر اتفاقية حماية وتعزيز أشكال التعبير الثقافي 2005

[2]انظر حليم بركات المجتمع العربي المعاصر، دراسات الوحدة العربية.

[3]انظر مختار ولد داداه موريتانيا علي درب التحديات

[4]محجوب ولد بيه مقال ضمن اعمال الملتقي الدولي حول التربية ودور وسائل الإعلام في التنوع الثقافي منشور بالتعاون بين المعهد الموريتاني والبحث العلمي والمدرسة الوطنية للإدارة ص 18

وتعتبر فرنسا إحدى الدول التي تتبناه على الرغم من أن فرنسا بلدا غنيا بالتنوع الثقافي، وبلدا مليئا بالمهاجرين ومتعدد الاعراق والثقافات، ومع هذا كله لم تسمح فرنسا بأن تكون بلدا متعدد الثقافات وذلك بفضل هيمنة الاستيعاب الجمهوري الذي هو بالأساس " جملة من المبادئ التي توجه صانع القرار الفرنسي كما يمكن اعتباره خطابا إيديولجيا مهيمنا يعيد انتاج نفسه من خلال مؤسسات انتاج المعرفة وصناعة المعنى كالمدرسة والجامعة والإعلام والمتاحف... وأهم مرتكز فلسفي لهذا النموذج هو تمسك الفكر الفرنسي بكونية الجمهورية لارتكازها علي قيم كونية هي قيم العدالة والمساواة التي قامت من أجلها الثورة الفرنسية "[1].

ويقوم نموذج الاستيعاب الجمهوري علي مبدإ المواطنة والذي يراه نقيضا للخصوصية الثقافية، وذلك لأن فرنسا لا تعترف بوجود جماعات علي أرضها غير جماعة المواطنين الذين هم سواسية في الحقوق والواجبات وعلي الرغم من أن هذا النموذج حقق نجاحا في القرنين الماضيين إلا أنه وبحسب بعض المفكرين الفرنسيين بات عاجزا عن الاستمرار.

- النموذج الثان

- النمودج الثاني: التعددية الثقافية:

وتعتبر استراليا أبرز الدول التي تتبناه حيث أقرت الحكومة الفيدرالية النصوص القانونية التي تؤكد علي التعددية الثقافية للمجتمع الاسترالي باعتباره مجتمعا باعتباره مجتمعا منفتحا "متعدد ثقافيا وموحد من خلال مستقبله المشترك والإلتزام بأمته ومؤسساته الديمقراطية.

ويقوم التفسير الأسترالي للتنوع الثقافي علي الرؤية والمبادئ الثقافية التالية[2]:

أ - مسؤولية الجميع: أي واجب المواطنة الذي يفرض علي كل الاستراليين دعم هده البني والمبادئ التي تؤمن الحرية والمساواة وتضمن ازدهار وتنوع المجتمع الاسترالي.

ب – احترام كل شخص: يحق لكل الاستراليين أن يمارسوا حقهم في التعبير عن ثقافتهم ومعتقداتهم الخاصة.

– ج – العدالة لكل شخص: أي المساواة في المعاملة؛ والفرص هي حق لكل مواطن وتتيح المساواة الاجتماعية المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وذلك بعيدا عن كل أشكال التمييز العنصري أو الثقافي أو الديني أو اللغوي أو الجنس أو غير ذلك.

ويعتبر نموذج التعددية الثقافية أو التنوع الثقافي هو إحدى الظواهر التي بدأت تسود على المستوى العالمي.

5 - علاقة الإعلام بالتنوع القافي:

إنه وعلى الرغم من أن التنوع الثقافي يعتبر مصدر غناء وثراء وجمال للثقافات التي تتصف به إلا أنه قد يتم استغلاله لبث بعض الدعاية المغرضة والتي قد تؤثر بشكل سلبي علي التعايش السلمي بين المجتمع الواحد، وبين هدا الاخير والمجتمعات الأخرى؛ الأمر الذي يحتم علي وسائل الإعلام لعب دور متميز لتأطير التنوع الثقافي، وجعله مصدر قوة وموردا للتنمية المستديمة، وإحدي دعامات الاستقرار السياسي، والاجتماعي. كل ذلك لأن وسائل الإعلام هي في الحقيقة وسيلة لتداول وجهات النظر المتعددة، وإسماع الأصوات المختلفة مما يتيح الممارسة الفعلية للمواطن مثل الماركشة والنقد والاستيعاب،

[1] نفس المرجع صص 18 - 19

[2] محجوب ولد بيه المرجع السابق ص 21

فالمواطن الواعي بإمكانه المساهمة علي نحو أفضل وبنشاط أكبر في عمليات صنع القرار في مجتمعه.

وبإمكان وسائل الإعلام المستقلة أن تعزز قدرات المواطنين باستمرار من خلال مواصلة تزويدهم بالمعلومات، وتسيير تدفق المعارف التعليمية، فالتعليم عبر وسائل الإعلام وسيلة هامة لتنمية قيمة؛ يمكن أن تسهم في وضع حد للعنف والقضاء على كافة أشكال التمييز مثل التمييز بين الجنسين والعنصرية، والأهم من ذلك كله تشجيع وسائل الاعلام علي اكتساب الحس المدني وتيسير الحوار بشأن قضايا الساعة[1]".

إنه وبالرغم من أهمية التجانس الثقافي في وسائل الإعلام وحاجة هذه الأخيرة إليه إلا أن تجسيد هذا التجانس في وسائل الإعلام الموريتانية لا يزال بحاجة إلي مزيد من الدعم والرعاية لتوفير الشروط والضمانات التنظيمية والمهنية، فلئن كان الضامن القانوني موجودا، حيث اعترف دستور 91 وقانون تحرير المجال السمعي البصري بالتنوع الثقافي، إلا أننا كما يقول نقيب الصحفيين السابق الحسين /مدو نستطيع أن نلاحظ "الفوارق المشهودة بين البعد النظري ومتطلبات التجسيد بين النصوص في نقائها الأصلي الملزم.

خـاتمـــة:

وخلاصة القول في هدا الموضوع أن التنوع الثقافي يرتبط ارتباطا كبيرا بالإعلام، بل إن التنوع الثقافي منوط بحرية التعبير وحرية الإعلام والاتصال وحقوق الانسان.

ولأن التنوع الثقافي يعتبر موردا ثقافيا متجددا، وهو كذلك يشكل بعدا رئيسيا من أبعاد التنمية المستديمة، ولأن الثقافة عموما تعتبر قوة تدفع نحو الاستيعاب الجماهيري والتعبئة الجماعية وتدل التجربة علي أن مراعاة التنوع الثقافي والخصوصية الثقافية لكل المجموعات في رسم سياسات التنمية وتنفيدها عاملا مساعدا لمشاركة السكان بفاعلية ونشاط،

ولأن الاعلام هو أداة بث وتوجيه رسائل الشعوب فلا بد له من دور محوري يقوم به في هذا الصدد.

[1]- حبيب بلقاسم مرجع سابق، صص 69 - 70

الآثار السوسيوثقافية لكوفيد 19 في موريتانيا
دراســـــة تحليليـــــة

د. إسلم خونا محمد سيدلمين

تمهيد

لا أحد يستطيع أن يغفل حقيقة أن الوباء الأسرع انتشارا في العالم والذي أطلق عليه كوفيد19، أو كورونا - أضر البلدان الغربية المتقدمة في العالم: مثل الولايات المتحدة الأمريكية، وإيطاليا، وفرنسا، واسبانيا، وبلجيكا، وألمانيا...، أكثر بكثير مما فعل بالبلدان التي تعد متراجعة من النواحي التنموية.

جاءت كورونا لتصنع لحظتها التاريخية وتتحدى مفاهيمنا وأفكارنا وكل ما اعتبرناه صحيحا ومقبولا حتى الآن، حيث درجنا على اعتداد أن ضرر العولمة يطال البلدان الأفقر والأقل تطورا، وخلصنا إلى أن العولمة كظاهرة متعددة الأبعاد أسهمت في إضعاف الضعيف وتقوية القوي، وبدا ذلك صحيحا.[1]

إن العالم ينظر إلى العلم على أنه واحد، فيما أظهرت جائحة كورونا أن الأمر ليس كذلك، وبخاصة على مستوى العلوم الإنسانية والاجتماعية وتتباين ردود الفعل وتتعدد طرق التعامل مع الفيروس بحسب عوامل كثيرة، من بينها الإيمان، والخجل، والتغطية تبعا لذلك، والتغاضي، والتسليم بالقدرية[2] ... الخ.

لذا سنحاول في هذا المقال التعرف على الآثار التي خلفتها جائحة كورونا من خلال التعامل مع الفيروس حسب الثقافة السائدة للمجتمع وتلك التمثلات الاجتماعية من خلال العلاقات بين الأفراد والجماعات وكيفية نشر تلك الثقافة السائدة في وسائل التواصل الاجتماعي وكيف تساهم الشائعة في نشر الهلع حينما تصبح تمثلا جماعيا لعدد من المواطنين..

من خلال المحاول التالية:

- المحور الأول: كورونا (كوفيد19) والتمثلات الاجتماعية
- المحور الثاني: الوباء.. تمثلات اجتماعية وتغيير في العلاقات الفردية
- المحـور الثالـث: كورنـا والتضـامن الاجتماعي
- هذا بالإضافة إلى تمهيد وخاتمة وقائمة للمراجع والدراسات.

---

[1]- د. لاهاي عبد الحسين وآخرون أزمة كورونا وانعكاساتها على علم الاجتماع والعلوم السياسية والعلاقات الدولية، ابن خلدون قطر،2020، - ص51

[2]- د. لاهاي عبد الحسين وآخرون، م،س،ص54

المحور الأول: كورونا كوفيد 19 والتمثلات الاجتماعية

لم يشهد العالم مثيلا للتطورات الراهنة منذ تاريخ طويل، في ظل الانتشار العالمي السريع لفيروس كورونا المستجد (COVID-19)، والوباء المترتب عليه، الذي أصبح قاب قوسين أو أدنى من الخروج عن السيطرة، برغم كل ماتتخذه الحكومات من إجراءات لمنع انتشاره في الجانب الصحي، وكذا للحد من تبعاته على الاقتصاد العالمي بكل قطاعاته.

وتقود هذه الأزمة العالم إلى إعادة النظر في الكثير من المفاهيم الاقتصادية والاجتماعية.

وفي هذا السياق توقع صندوق النقد الدولي أن يتخطى حجم الأزمة الاقتصادية الناتجة عن فيروس كورونا حجم الأزمة المالية العالمية سنة 2008 وقد صرحت المديرة العامة للصندوق[1] "كريستينا جورجيفا" بأنه: لم يحدث في تاريخ الصندوق أن رأينا الاقتصاد العالمي يصاب بمثل هذه الحالة من الشلل، ونحن الآن في حالة ركود، إنه طريق أسوأ من الأزمة المالية العالمية.

وحسب دراسة جديدة للإسكوا، صدرت في نيسان / أبريل 2020 سيقع 8.3 ملايين شخص إضافي في براثن الفقر بالمنطقة العربية نتيجة انتشار كوفيد-19. كما ستخسر المنطقة حوالي 1.7 مليون وظيفة على الأقل وسيرتفع عدد الفقراء في المنطقة العربية ونتيجةً لذلك، من المتوقع أن يزداد أيضًا عدد الذين يعانون من نقص في التغذية بحوالي مليوني شخص[2].

هذا على المستوى الاقتصادي أما بخصوص المستوى الاجتماعي والثقافي فيمتاز الفيروس (كوفيد 19) بمجموعة من الخصائص منها طول مدة حضانته التي تبلغ الأسبوعين وسهولة انتقاله بين الأفراد إذ لا تظهر على حامل الفيروس أعراض واضحة خلال فترة الحضانة وتنتقل العدوى إلى الكثيرين من الذين خالطهم.

لذلك اتفق الأطباء على أن التباعد الجسدي، هو أسلم طريق لتجنب العدوى.

يبدو هذا على المستوى النظري بسيطا، لكنه ليس كذالك عند التطبيق فالعادات الاجتماعية في غالبية المجتمعات تحض على عكس هذا التصرف عند الدخول في أي علاقة تفاعل اجتماعي حتى ولو بين غرباء.

وتحدد الثقافة المحلية المسافة بين شخصين أثناء عمليات التفاعل الاجتماعي، وذلك على ضوء طبيعة العلاقات الاجتماعية بين شخصين وعملية التفاعل ذاتها، فالمسافة قصيرة جدا، أو حتى معدومة في داخل الأسرة الواحدة أو بين الأصدقاء خصوصا أن أسلوب التحية في مجتمعنا لا يقتصر على المصافحة باليد، بل يمتد إلى المعانقة والتقبيل، والتباعد الذي يوصي به الأطباء الآن أن لا تقل المسافة بين شخصين عن متر ونصف، وإلغاء المصافحة باليدين.

---

[1]- علي صلاح، ملامح جديدة للاقتصاد العالمي في مرحلة مابعد كورونا، ص - ص3 - 4

[2] - https://news.un.org/ar/story/2020/04/1052612

ولضمان هذه التعليمات، اضطرت السلطة الى فرض قاعدة الإقامة الجبرية في البيت التي امتدت إلى أسابيع بدلا من أيام[1].

وكانت الحكومة الموريتانية الحالية تقوم بتنفيذ هذه الإجراءات الصادرة عن منظمة الصحة العالمية كوقاية وعلاج لهذا الداء قبل أن يظهر العلاج الطبي والذي ما زال العالم في انتظار ظهوره.

غير أن العلاج الاجتماعي والنفسي هو الحل - إلى كتابة هذه السطور- فالواقع الاجتماعي والتفاعل الاجتماعي الذي لابد من تطبيقه على الواقع يفرض منا وعيا وتوعية لكي نتمكن من تخطي الوباء قبل أن يفتك بالعديد من الأفراد، فهذا الوباء فتاك ولايميز بين الفقراء ولا الأغنياء .

وتبقى التمثلات الاجتماعية وتلك التصورات الثقافية المرتبطة بالمجتمع والتي تواجه الداء هي المرتكز والرهان الأساسي الذي ينبغي أن ينطلق منه الباحثون والمراكز البحثية والمجتمع المدني لكي يخفف من حدة القلق الى أن نجد سبيلا للعلاج الطبي لهذا الوباء.

فليس من السهل على الناس اجتماعيا تعليق القواعد المعتادة التي هي معالم حياتهم اليومية وتعليق الحياة التي تؤطر حياتهم، الدراسة - العمل - المسجد - زيارة الأقارب والأصدقاء - التمارين البدنية ويبقى الأصعب تبني معتقدات جديدة وسلوكيات جديدة في وقت وجيز.

1- 1 التمثلات الاجتماعية حول المرض(Représentation sociale)

تعني التمثلات الاجتماعية أولا الصورة الذهنية لظاهرة ما، وقد درست بشكل كبير من طرف علم النفس الاجتماعي الذي يربط بين علم النفس وعلم الاجتماع[2].

أن مفهوم " التمثل" يعني في اللغة العادية "تكوين الفرد في ذهنه لصورة ما عن شيء ما"، وفي إطار الصحة والمرض يمكن القول بأن الفرد قد يتمثل أسباب للمرض تكون عبارة عن تصورات ذهنية (أو خيالية أو خرافية أو واقعية..).

والسؤال الذي يمكن لعالم الاجتماع المهتم بالذهنيات والتمثلات أن يطرحه هو: هل الصورة التي يكونها الفاعل الاجتماعي الذي قد يكون هو المريض مثلا، هي صورة مصدرها معتقد ما، أو تربية ما، أو انتماء اجتماعي وثقافي ما، أوحتى بئة اجتماعية ما...؟.

إن المصدر " الخارجي" للتمثلات لا يقنع الفرد أو يعفيه من الاعتقاد دائما بأن تلك التمثلات هي تمثلات ذاتية وشخصية وذلك من خلال عملية التمثل والاستبطان التي تفعل فعلها من خلال وبمساهمة مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية (الأسرة،

---

[1]- أ.د. مصطفى عمر التير وآخرون، أزمة كورونا وأنعكاساتها على علم الاجتماع والعلوم السياسية والعلاقات الدولية، م، س، ص32

[2]- فريديريك لوبورون، ترجمة:د. زكرياء الإبراهيمي،، قاموس السوسيولوجيا، ط1، 2017، فضاء آدم، مراكش، ص 170

المدرسة، الوسط، وسائل الإعلام، التثقيف لذاتي...)[1].

وتعد تناقل التصورات من فرد إلى آخر أو التمثلات الاجتماعية ومدى استجابة الأفراد لها خاصة في الدول التي بحاجة إلى الوعي الصحي والوقاية من الأمراض المعدية أكبر تحد يطرح للباحث السوسيولوجي المهتم بالتمثلات الاجتماعية والثقافة السائدة، حيث التعامل مع تلك التصورات حول الوباء والوقاية منه.

المحور الثاني: الوباء .. تمثلات اجتماعية وتغيير في العلاقات الفردية

من الملاحظ أن من الجوائح والأوبئة يستحيل باستمرار لحظة تشهد تكثيفا شديدا للتساؤل والبحث عن الأسباب والعلل الكامنة خلف الأزمة، بواعثها وتداعياتها. عبر جملة من التمثلات الفردية والجماعية للذات والآخر في تفاعلهما وتصريفهما للأزمة، وهنا ينصرف كل فريق إزاء صدمة الوباء، في استدعاء نموذجه التفسيري، هذا ينصرف لنقد الأفراد وذاك ينصرف لموقف عقدي وآخر لدعاء علموي، غير أن كل هذه النماذج التفسيرية لا يمكنها أن تكشف حقيقة الجائحة التي تظل أبعد مما تتقدم به كل الأطروحات والتفسيرات.

لقد أحدث اجتياح الوباء في البلاد ردود أفعال متباينة تنم عن وجود تمثلات مختلفة بخصوص علاقة الأفراد في ما بينهم حسب اختلاف رؤيتهم وتمثلهم للآخر .

وقد نشطت الخطابات الخرافية والسياسية وتصفية الحسابات.. ومن هذه الخطابات تلك التي ترى أن الحكومة الموريتانية تريد المساعدات من منظمة الصحة العالمية أو المنظمات الأوروبية وهو الشيء الذي ينفيه الواقع حينما نتتبع التصريحات الأولى التي قامت بها الجهات المخولة بملف كورونا، حيث أعلنت عن خلو البلاد تماما من الفيروس بناء على استراتيجيات معينة كانت تتبعها اللجنة المكلفة بمتابعة ملف كورونا، ولكن بعد زيادة الإصابات ونشر الوباء في العاصمة عادت اللجنة من جديد لتقدم كل المعطيات حول الوباء بعد كل أربعة وعشرين ساعة في مؤتمرها اليومي.

والتصور الأسطوري الذي مفاده بأن هناك شعرة توجد في المصحف الكريم بسورة البقرة، فمن عثر عليها يضعها (الشعرة) في كأس من الماء ويشربها، ففي ذلك شفاء له من كورونا، خطاب تجاوز العقل والعلم، إلا أن هذا الخطاب تصدى له الفقهاء والخطباء وكان هناك إجماع على إدانته، ودعوة الناس إلى عدم تصديقه[2].

هذا بالإضافة إلى اعتراف السيد يحظيه ولد داهي صاحب مركز أحباب الرسول في وسائل التواصل الاجتماعي بأنه اكتشف دواء لكرونا وقد أوقفته الجهات المعنية عند شائعاته.

---

[1]- محمد عبابو وعبد الرحمن المالكي، سوسيولوجيا الصحة والأمراض المزمنة، م، س، ص 18

[2]- د. أحمد شراك، كورونا والخطاب، مقدمات ويوميات، مؤسسة مقاربات للصناعات الثقافية، فاس، ط1، ماي2020، ص49

والكثير من الأخبار الزائفة التي أنتسرت حول الجائحة وهي تنم عن تطلع العديد من الجماعات للشائعة وتزيينها حتى يتم تقبلها كنوع من الثقافة السائدة لدى البعض حتي تبدو تمثلات اجتماعية قد تعيق من عمل وزارة الصحة وهي الجهة الوحيدة المخول لها البت في كل التطورات بشأن الوباء.

ورغم تجريم نشر الأخبار الزائفة وتعرض أصحابها للمساءلة القانونية فقد استمرت الإشاعات في تلفيق الأخبار إلى منابر إعلامية وصحف الكترونية يريد بعضها السبق الإعلامي وبعضها الآخر يريد الشهرة ليس إلا، والأمثلة كثيرة في ذلك.

فالمؤكد في الواقع الملموس، وبسبب هذه الجائحة، تكتشف يوميا مواقف وآراء وسلوكيات وتحولات غير مسبوقة (ميكروسوسيولوجية) على مستوى الأفراد والمجموعات البشرية والعلاقات الاجتماعية والمهنية والأسرية .. بل أيضا تحولات عميقة (ماكروسوسيولوجية) في العلاقات بين الدول وفي بنية الدولة ذاتها.

فعالم الاجتماع الألماني أو ريش بيك(O.Bique) في كتابه "مجتمع المخاطر" وكتابه الثاني " مجتمع المخاطر العالمي: بحثا عن الأمان المفقود" الصادرين في فترة التسعينات من القرن الماضي(الطبعة العربية الأولى الصادرة عن المركز القومي للترجمة سنة 2013) قد تمكن من رصد مخاطر الحداثة المعولمة على الإنسان والبيئة والاقتصاد والأمن خصوصا عندما وصفها بالمخاطر الطيارة، وهي مخاطر ليست لها جنسية بشرية، وغير مرئية، وعابرة للحدود بدون تأشيرة المرور(تخيل مميزات التشابه بين المخاطر الطيارة للمال ورأسمال والمخاطر الطيارة لفيروس كورونا) والتي يمكن أن تدمر المجتمع، وهي نفس الفكرة التي ركز عليها عالم الاجتماع البولوندي زيجمونت باومان (ZYGMUNT BAUMAN)، عندما صورها في صيغة " الحداثة السائلة" و" عالم منفلت" للباحث الأمريكي أنتوني جيدنز... فتضخم سيولة المخاطر المنفلة والسائلة وصولا إلى هذه الجائحة[1] ...

وقد تصبح كورونا وما احدثته من تحولات مفاجئة على الأفراد والمجتمع والدولة درسا للاجيال في التعامل مع الأوبئة أو "المخاطر االطيارة" حسب (أوريش بيك) والعابرة للحدود.

ولعل اللجوء إلى علم النفس الاجتماعي وتدريسه في كلياتنا ومعاهدنا ومدارسنا قد يساعد في وقت الجوائح التي يصبح فيها الفرد قادرا حقا على صنع واقعه بما يملك من أدوات الوعي الكافية لذلك.

ومايشكله الإحساس بالمسؤولية اتجاه الآخرين من ضغوط نفسية، وفي حالة نادرة من العزلة وسيل جارف من الشائعات قد يؤثر في وضعنا الصحي والاجتماعي والاقتصادي حيث المواجهة التي ينبغي أمام هذا التأثير المتعدد هو إعادة تشكيل الذات والجسد كمفاهيم ذات أبعاد اجتماعية.

إن إثارة العديد من الأفكار حول الخلاص الفردي والثقة بالآخرين والموت والخوف

---

[1] - عبد المجيد العموري بوعزه، مابعد كورونا تأويلات جيوسياسية لاعادة بناء الدولة الاجتماعية، ص3

من تهديد غير مرئي، وكذلك تدابير التباعد الاجتماعي التي شلت الحركة الاجتماعية في المجالات العامة، وأطاحت بالمسافات الاجتماعية الحتمية والشخصية والاجتماعية العامة وقلبت مقاييسها كل ذلك يلزمنا فهم نزع الناس إلى التندر وحبك النكات للتعبير عما يجري من مفارقات مثيرة.

المحور الثالث: كورونا والتضامن الاجتماعي

لا شك أن استحداث صندوق للتضامن الذي قرره رئيس الدولة محمد ولد الشيخ الغزواني ينم عن تدابير قوية، بل وكانت تشكل أفق الانتظار للمواطن، فالصندوق مفتوح على كل التبرعات من أجل سد النفقات الباهظة التي يتطلبها هذا الوباء الكوني والذي هدد كل الكيانات والبنيات الاجتماعية في الوطن.

إن الصندوق التضامني من شأنه أن يعزز إمكانيات وقدرات المواجهة مع هذا الداء كما من شأنه أن يتضامن مع الهشاشة الاجتماعية..لأن كثيرا من المهمشين أو الطالبين لإعاشتهم اليومية قد يتضررون من هذا العزل الاجتماعي بسبب البقاء في المنازل فهم قاعدون ومقعدون اجتماعيا لأن دخلهم القليل رهين بحركتهم، ولهذا فإن الصندوق لا بد أن يراعي هذا التضامن الأفقي مع جماهير غفيرة من المواطنين.

وقد نلحظ صورا وتجليات أخرى من التضامن الاجتماعي بدءا من تلك التحية (أي الطريقة التي يمكن المصافحة بها في زمن الجائحة) التي تدعوا لها وسائل التواصل الاجتماعي اتجاه الأطباء والممرضين ورجال الأمن[1] ، كما أنه أيضا أي التضامن الاجتماعي قد يتجلى في حملات التحسيس والتوعية والإرشاد للمواطنين داخل المصحات وخارجها وهي التي ينبغي أن يكون عليها الارتكاز كي لا تنتشر العدوى.

وتحاول الدولة الآن وحتى كتابة هذه الأسطر إرسال بعثات للتوعية والتحسيس للولايات في الداخل ولا ينبغي أن نستثني من هذه العملية أيضا المجتمع المدني والجمعيات الناشطة في المجال.

ولاشك أن ما قدمه رئيس الجمهورية السيد محمد ولد الشيخ الغزواني يعتبر مثالا يحتذى به في التضامن الاجتماعي حين أعلن في خطابه عن تجاوز شركتي الماء والكهرباء عن التكاليف لبعض الأسر الفقيرة وكذا تجاوز الرسوم الجمركية عن بعض المستوردات كالمواد الغذائية من الفواكه والخضروات ومحاولة تثبيت الأسعار وسهر الوزارات المعنية على تطبيق سياسة التضامن هذه.

كل ذلك والأمثلة عديدة جعل من المواطنين أن يشعروا بالتضامن الاجتماعي أكثر من ذي قبل وأن تحي قيم كانت إلى عهد قريب تتصدع بسبب العولمة والتحضر كالتكافل الاجتماعي والتآخي ..الخ.

وتشكل المساعدات الإنسانية نوعا من التضامن الاجتماعي كواحدة من أدوات العلاقات الدولية المتعارف عليها، والتي

---

[1]ـ أحمد شراك، كورونا والخطاب، مقدمات ويوميات، دار النشة مؤسسة مقاربات الصناعات الثقافية، فاس، المغرب،ط1،2020

اعتبرتها بعض الدول فرصة لتحقيق جملة من الأهداف الإستراتيجية للدول المانحة "وفق منظوري الواقعية السياسية والبنائية في العلاقات الدولية" وهي المصالح الدبلوماسية ذات الصفة الأمنية والعسكرية، المصالح الاقتصادية والتجارية والتي تنال أهمية إضافية في تحديد توجّهات المانحين، والمصالح الثقافية والأيديولوجية.

وهو ما قامت به الحكومة بالنسبة للجالية السينغالية والمالية في العاصمة انواكشوط.

ومما لا شك فيه، فإنّ الظروف الاستثنائية التي فرضها فايروس كورونا على العالم، أوجد بيئة مناسبة للعديد من الدول للتحرك إقليمياً أو دولياً لإعادة التموضع السياسي والاقتصادي، أو لفرض وقائع على الأرض، في ظل انشغال المجتمع الدولي بمواجهة الجائحة.

وهو الشيء الذي استطاعت حكومتنا أيضا الاشتغال عليه، حيث شاركت في العديد من المؤتمرات الدولية في سبيل لفت الأنظار إلى الجائحة وأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

واستطاعت فرض استراتيجيتها لمحاصرة الوباء وقد وفقت كثيرا في ذلك انطلاقا من النقاط التالية:

1. توقيف الدراسة في المدارس والجامعات العامة والخاصة
2. إغلاق كافة المطاعم والمقاهي والمنتزهات
3. حظر التجمع والتجمعات بما في ذلك الأعراس والتعازي
4. فرض حالة طوارئ من الساعة السادسة مساء إلى السادسة صباحا
5. انتهاء وقت الدوام الرسمي وغير الرسمي عند الساعة الرابعة مساء
6. متابعة الأسواق ومعاقبة كل من يزيد في الأسعار
7. متابعة الصيادلة ومعاقبة كل من يزيد في تسعرة الدواء
8. نقص الركاب في سيارات الأجرة من ستة أشخاص إلى أربع أشخاص
9. إغلاق المعابر والحدود وإنزال الجيش لردع المتسللين
10. توقيف حركة النقل بين المدن والقرى
11. رصد مكافآت مالية وعينية للفقراء والمحتاجين تزيد على 30 ألف أسرة في العواصم والأرياف
12. رفع تكلفة فاتورة الماء والكهرباء عن الأسر الضعيفة بالعاصمة والولايات مدة تتجاوز ثلاث أشهر

خاتمة

لاشك أن كورونا (كوفيد19) قد ساهم بشكل كبيرفي اقلاع العديد من فئات المجتمع عن الكثير من القيم التي تربوا عليها منذ نعومة أظافرهم ولو لحين، وأطاح بكثير من فئات المجتمع، لنجد أنفسنا أمام قضايا (ماكروسوسيولوجية) من أشكال الفقر الرقمي والأمية الرقمية، والفجوة الرقمية، وصعوبة إمكانية التحول

الرقمي لكثير من الأعمال البسيطة فيقع أصحابها ضحية الفقر والتهميش، أو أن تصبح الرقمنة خيارات مفروضة على جميع الفئات الاجتماعية لتسهيل مراقبتها وتوجيهها.

أما بخصوص (الميكرو سوسيولوجي) فقد أبانت لنا الجائحة عن ضرورة التوجه نحو التأطير والتكوين الصحي والنفسي والاجتماعي في زمن الأوبئة وهو الذي يمكن أن يعالج بمزيد من فتح كليات ومعاهد للخدمة الاجتماعية والرعاية الصحية لكي تؤطر المواطنين من حملة الشهادات استعدادا لتقديم الإسعافات النفسية والصحية والاجتماعية أمام أي وباء معدي أو ظاهرة اجتماعية تعيق من تنمية البلد.

كما أبان ضعف مجتمعنا المدني إذ لم يكن بإكانه أن يقوم بالدور المنوط به في ظل التوعية والتحسيس على كيفية الوقاية والعلاج لهذا المرض وهو الشيء الذي جعل من الشائعات أن تأخذ الحز الكبير في النشر عبر وسائل التواصل الاجتماعي.

قائمة المراجع

1. د. لاهاي عبد الحسين وآخرون أزمة كورونا وانعكاساتها على علم الاجتماع والعلوم السياسية والعلاقات الدولية، ابن خلدون قطر 2020.
2. علي صلاح، ملامح جديدة للاقتصاد العالمي في مرحلة مابعد كورونا.
3. أ.د. مصطفى عمر التبر وآخرون، أزمة كورونا وأنعكاساتها على علم الاجتماع والعلوم السياسية والعلاقات الدولية.
4. فريديريك لوبورون، ترجمة: د. زكرياء الإبراهيمي، قاموس السوسيولوجيا، ط1، 2017، فضاء آدم، مراكش.
5. محمد عبابو وعبد الرحمن المالكي، سوسيولوجيا الصحة والأمراض المزمنة.
6. د. أحمد شراك، كورونا والخطاب، مقدمات ويوميات، مؤسسة مقاربات للصناعات الثقافية، فاس، ط1، ماي2020.
7. عبد المجيد العموري بوعزه، مابعد كورونا تأويلات جيوسياسية لاعادة بناء الدولة الاجتماعية.
8. أحمد شراك، كورونا والخطاب، مقدمات ويوميات، دار النشة مؤسسة مقاربات الصناعات الثقافية، فاس، المغرب، ط2020،1.
9. https://news.un.org/ar/story/2020/04/1052612

durant la période de confinement, fait limiter l'attrait pour le crédit.

Labaisse du taux d'intérêt est certes, un stimulant important pour l'activité économique, parce qu'elle rend le financement moins cher, mais elle n'est pas suffisante à elle seule, car elle dépend d'un arsenal d'autres éléments, sans eux, son efficacité sera d'autant plus limitée.

La relance de l'activité économique ne peut avoir un intérêt que lorsque les mesures prises pour limiter la propagation du covid-19 sont levées. Après le confinement, le retour à la normale se fera avec une économie atrophiée : offre, demande, revenus, travail, impôts, etc. Selon le Président[17], le ralentissement économique pourra atteindre 5 % de l'activité au cours de la période passée de confinement. Il est fort probable que ce chiffre augmente avec le prolongement des mesures de précaution.

Toujours selon la même source, la Mauritanie a déjà perdue 20% de ses recettes fiscales et a connu une augmentation de ses dépenses de 12%. Le Président n'a pas cité le repli des exportations causé par le recul de la demande extérieure et le reflux du trafic maritime et aérien. Dans ces conditions, une politique monétaire ne peut suffire à elle seule. Sa réussite dépend d'abord de la fin de la période de l'interdit de circuler, de la vitesse de circulation de la monnaie, du taux de rentabilité du crédit, etc. Encore, il y a lieu de la coupler avec une politique budgétaire, surtout d'investissement public, en vue d'une reprise de la demande globale.

17 - Déclaration du président de la république, M. C. Ghazouani, lors de la rencontre internationale à distance, organisée par le Canada et la Jamaïque en collaboration avec les Nations-Unies, en date du 27/05/2020.

forte comme ce qui est le cas en Mauritanie.

3. Les perspectives de rentabilité

La rentabilité est recherchée par tous surtout par les entreprises. Pour commencer leur projet les entrepreneurs élaborent des études où sont intégrés les aspects du marché des biens et services et du marché financier. La décision d'investir est guidée par les différents scénarios donnant des résultats positifs (rentabilité). Le taux d'intérêt est un élément important de la décision d'entreprendre telle ou telle activité de production.

Pour inciter les producteurs à investir, la BCM fait baisser le taux directeur d'un point et demi, de 6,5 à 5. Ce taux est celui qu'applique l'institut d'émission à ses clients (banques primaires).Celles-ci peuvent à leur tour réduire le taux qu'elles appliquent pour leurs clients (ménages et sociétés). En théorie, si le prix de l'argent diminue, les crédits se développent par le jeu du multiplicateur et la masse monétaire augmente. Mais l'effet n'est pas automatique, il ne peut avoir lieu que sous certaines conditions (forte bancarisation, faible préférence pour la liquidité et rentabilité des crédits). Si ces conditions ne sont pas réunies, une nouvelle injection de quantité de monnaie peut se révéler inefficace. En effet, l'objectif de la mesure est la multiplication de la quantité de monnaie par le jeu de la demande de crédit. Cela suppose que les montants octroyés reviennent en grande partie au circuit bancaire (préférence pour la liquidité faible). Pour que ce jeu soit plus important il faut aussi que les agents ayant des comptes bancaires soient très nombreux (taux de bancarisation élevé). Il faut en fin, que le coût de l'argent soit supportable (taux d'intérêt faible).

En Mauritanie, les trois conditions doivent être analysées avec une grande précaution. Le taux de bancarisation est très faible, à peine 10%. La circulation de la monnaie se fait en dehors des banques. Dans la période de confinement la préférence pour la liquidité a tendance à se renforcer vue la peur de l'avenir. De même, le manque de perspectives de rendement, surtout

base monétaire est composée des réserves obligatoires et de la monnaie fiduciaire.L'effet du multiplicateur de crédit dépend d'un certain nombre d'élément dont en particulier :

- Le taux de bancarisation de l'économie ;
- La préférence des agents économiques non financiers pour la liquidité ;
- Les perspectives de rentabilité.

1. Le taux de bancarisation

Le taux de bancarisation est le nombre d'agent économique ayant un compte bancaire comparé à l'ensemble des agents. En Mauritanie, ce taux est très faible, à peine 10%. Cela signifie que les transactions s'opèrent en dehors du circuit bancaire. Dans la première partie de ce travail nous avons déjà montré que la plupart des agents ne travaillent pas avec les banques, ou bien parce qu'ils n'ont pas de revenu ou bien parce qu'ils ne trouvent pas d'intérêt à le faire (non accessibilité aux crédits).

2. La préférence des agents économiques non financiers pour la liquidité

Par préférence pour la liquidité on désigne la tendance d'un agent économique à garder avec lui la monnaie sous forme fiduciaire. Dans de telles conditions, une injection de nouvelles quantités de monnaie revient à augmenter les montants détenus par les agents non financiers sous forme liquide. Les dépôts dans les banques ne s'améliorent pas ou peu. Les possibilités de création de la monnaie seront de ce fait très réduites.

Par son intervention, la BCM cherche à encourager le crédit et par là la masse monétaire en faisant jouer le multiplicateur de crédit. Cette mesure est connue et donne parfois des résultats probants, mais elle risque d'avoir des limites quand le crédit ne peut se développer à cause par exemple d'une préférence pour la liquidé

pé. Or, le marché mauritanien est un marché de préférence pour la liquidité où la plupart des agents économiques ne sont pas bancarisé. Seules les entreprises et les salariés du secteur formelsdétiennent des comptes bancaires. Le nombre de ceux-ci est très limité et le plus souvent à la limite de leur possibilité d'engagement. Le reste des agents ne détient pas de revenu ou appartient au secteur informel. Ces derniers n'ont pas accès au crédit bancaire.

Si les salariés sont mis dehors,parce qu'ils n'ont pas accès au crédit, ouils sont à la limite de leur engagement, le crédit à la consommation ne peut évoluer. De même, si les entreprises ne voient pas de perspectives de rendement, elles ne demanderont pas de crédit surtout dans la situation de confinement.

Les mesures de la BCM visent à augmenter la masse monétaire ce qui relance la demande globaleet par la suite la production. Mais la conjoncture que nous vivons est très particulière : un crédit peu élastique et une vitesse de la circulation de la monnaie faible. Ces deux effets font barrage à tout développement de l'activité économique.

II Le multiplicateur de crédit

Le multiplicateur de crédit désigne un coefficient permettant de calculer, sous certaines hypothèses, le supplément de monnaie : billets et dépôts à vue dans les banques (masse monétaire) qui doit apparaître dans une économie à la suite de l'insertiondans cette économie d'un supplément de monnaie centrale : billets émis par la Banque Centrale ou solde créditeur au nom des banques sur les livres de la banque centrale. Traditionnellement par ce mécanisme, les banques centrales agissent sur la masse monétaire, en facilitant ou en restreignant les conditions d'accès au crédit.

La formule du multiplicateur est la masse monétaire sur la monnaie banque centrale. La masse monétaire est composée de la monnaie fiduciaire et des dépôts à vue et la monnaie banque centrale appelée

b. Effet sur la vitesse de circulation de la monnaie

Comme l'activité économique toute entière se contracte : production, consommation et circulation. La vitesse de la monnaie suit la même tendance. Ainsi, le rôle de la fonction de la monnaie « facilité des échanges » subit un frein. Le chômage entraine un manque de liquidité. Pour ceux qui détiennent des fonds, la peur de l'avenir fait éveiller chez eux « le motif de précaution ». On garde la monnaie sous forme liquide pour faire face aux situations imprévues ou recourir à l'achat de valeurs refuges : métaux précieux, particulièrement l'or. Ceci explique la flambée de ses prix, à peu près deux cents points en un mois (1580 à 1750 euro l'once entre le 16 avril et le 16 mai).

Pour contrecarrer ces effets,la Banque Centrale de Mauritanie (BCM) a pris des mesuresd'assouplissement taire[16],dont l'objectif est d'augmenter les ressources mises à la disposition des banques primaires pour leur permettre de maintenir etd'accroître le financement de l'économie.

Parmi ces mesures figurent .notamment :

- la baisse du taux directeur de 6,5 à 5% ;
- la baisse du taux des réserves obligatoires de 7% à 5% ;
- le gel du dépôt en ouguiya sur les produits de première nécessité, initialement exigé pour les ouvertures de crédit documentaire et ce pour une période de deux mois renouvelables ;
- la mise en place d'un mécanisme de swap (contrat d'échange de taux d'intérêt) devise contre ouguiya, au taux d'intérêt de 0%.

Par ce dernier mécanisme, la BCM autorise les banques primaires à donner des ouguiyas MRU,en garantie des devises, pour une période d'un mois renouvelable.

Ces mesures sont très importantes dans un climat économique serein où le crédit bancaire est dévelop-

16 - Communiqué du conseil de politique monétaire en date du 24/03/2020.

traintes de nécessité et l'attraction de profit. C'est pour cette raison qu'il est fort à craindre que les activités souterraines se multiplient en cas de durcissement des interdits et de prolongement du confinement. Les expériences montrent que la répression policière n'a presque jamais réussi à stopper les activités frauduleuses lorsqu'elles font face à de fortes incitations. Le trafic de la cocaïne en est l'exemple le plus délicat.

Le transport qui suit des voies détournées, les marchés fermés et où le trafic frauduleux devient la règle sont autant de motifs de crise qui se répercutent sur toute la chaîne d'approvisionnement : agriculture, pêche, banques, assurances, transports, culture et divertissement. «On a tout arrêté parce qu'on ne peut plus ouvrir. On a libéré tout le personnel », déplore Mamadou Dramane, gérant d'un restaurant à la capitale.

Le secteur public n'est pas du reste à l'abri des effets dévastateurs des mesures de confinement. Les recettes chutent de façon drastique à cause du non payement des impôts. Les entreprises de l'Etat accordent un moratoire aux factures durant la période de l'interdit de circuler. Certaines sociétés arrêtent de fonctionner (transport aérien). De plus, l'intervention pour le secours des familles nécessiteuses durant la période, la mobilisation des forces de sécurité et du personnel de santé, l'achat des appareils de détection et des médicaments, l'équipement et l'entretien des lieux d'isolement des signalés positifs et de ceux qui les ont rencontré, font gonfler le volume des dépenses.

De nombreuses personnes n'ont plus de revenus. Pour ceux qui continuent à en avoir, les versements ne viennent pas au complet et souvent en retard. Plusieurs employés ont perdu leur emploi et des producteurs ont fermé boutique. La chaine des revenus se déclenche : pas de production, donc pas d'achat à l'amont, à l'aval, pas de salaire ni de profit, pas de loyer, pas d'intérêt, etc.

Le pouvoir d'achat des citoyens diminuant, vient lui aussi peser sur l'activité économique toute entière. La demande globale (demande de consommation et d'investissement), qui diminue, fait reculer la production, cette dernière ne trouve plus de marché pour ses produits.

rues pour empêcher toute ouverture de lieu commercial. Ceux qui sont pris en flagrant délit sont traînés dans les commissariats et payent des amendes.

En Mauritanie, comme dans toute l'Afrique, notamment de l'Ouest, contrairement aux pays développés, le phénomène de l'informel est très présent dans l'activité économique. Le secteur formel public comme privé n'emploie que très peu de personnes, laissant la vaste majorité des travailleurs dans l'informel. Or, celui-ci est le premier qui subit de plein fouet les mesures de restriction. Ses agents vivent au jour le jour. Le confinement supprime les maigre recettes quotidiennes de ses gents et par ricochet leur moyen de subsistance.

Comme il s'agit d'une question de survie, les solutions détournées sont inévitables. On court le risque en cherchant à tromper la vigilance des agents de sécurité. Le lieu de travail est fermé, mais le travailleur se trouve à proximité prêt à rencontrer tout celui qui désire son service. Le marché est conclu en pleine rue. La livraison se fait dans des conditions encore obscures sans que personne ne s'en aperçoive. Parfois, les agents de surveillance ferment les yeux, dans d'autres cas il y va de leur intérêt personnel.

Dans ces conditions, le respect du confinement devient de plus en plus pénible. On a le choix entre la prison ou la faim. Les agents courent le risque en profitant du vide de surveillance dans certains lieux et en certains moments. Ils comptent en cela sur le laxisme des agents de sécurité. Quand ils sont pris en flagrant délit ils font valoir les relations tribales, régionale, d'amitié, de connaissance et parfois recourent à la négociation d'un arrangement.

La production subit le même confinement que celui des personnes. Elle ralentit subitement du fait des marchés qui se contractent (demande) et du personnel interdit à se déplacer. La plus part des sociétés sont en difficultés, certaines ont fermé, d'autres risquent de mettre la clé sous la porte si l'épidémie perdure.

Les prix montent et la tentation à enfreindre les mesures devient de plus en plus grande avec les con-

d'une masse faible avec une vitesse importante. Cette séparation de la masse et de la quantité montre que la hausse des prix n'est pas le seul résultat d'une augmentation de la masse monétaire en circulation, mais dépend de l'attitude des détenteurs d'encaisse qui, pour des raisons variables, peuvent être conduits à se séparer de leur fonds et donc à accélérer la vitesse avec laquelle la monnaie circule.

Pour empêcher ou du moins réduire la propagation de la pandémie (covid 19), les autorités déclarent le confinement. Les déplacements internes et internationaux des personnes et des marchandises sont limités à leur strict minimum.Tous les marchés sont fermés exception faite des lieux de vente des produits alimentaires.

Dans une telle ambiance on ne peut que prévoir des effets sur l'ensemble des aspects de la vie économique. Les effets sur les revenus et sur le comportement des agents sont en première ligne.

a. Effet sur les revenus

Avec l'arrivée du coronavirus les pays sont devenus des places économiques vides, la Mauritanie ne fait pas exception. Tous les secteurs de l'économie en souffrent : le transport, les marchés, la production des biens et services, le travail, les prix, les revenus, etc.

Le transport interne et international s'est enrayé et de nombreux problèmes sont apparus : **effondrement des exportations et des importations,** perturbations des livraisons, annulation de liaison, pertes de marchandises, etc.Dans de telles situations, le transport frauduleux devient lucratif.

En effet, de nombreuses personnes empruntent des chemins détournés pour contourner les restrictions sur les déplacements. Le prix s'envolent donc, en atteste les comptes rendus des voyageurs eux-mêmes sur le billet entre Boutilimit et Nouakchott qui s'est envolé du simple au double (de 2500 MRO à 5000).

Les marchés sont fermés exception faite des lieux de vente des produits alimentaires. La gendarmerie, la police, la garde et même les militaires, aidés par leurs indicateurs, sillonnent nuit et jour les

nous assistons à un changement de comportement des agents économiques qui peut se manifester en une réaction d'épargne et en l'achat de valeurs refuges. Ces réactions peuvent être analysées à travers leurs effets sur la vitesse de circulation de la monnaie et sur le multiplicateur de crédit.

I. La vitesse de circulation de la monnaie

La vitesse de circulation de la monnaie « V » est définie comme le nombre de fois qu'une unité monétaire circule en une période de temps précise. Cette vitesse est calculée à partir de l'équation quantitative de la monnaie dans sa première version, celle d'I. Fisher : MV = PT où M désigne la masse monétaire, V, vitesse de circulation de la monnaie, P, le niveau moyen des prix et T le nombre de transition.

Pour les classiques, dans leur énoncé original, la monnaie n'a aucun rôle. C'est un voile qui cache la réalité des transactions (J.B. SAY). Selon cette conception, elle n'est donc demandée que pour acheter et de ce fait elle est constante. Les classiques pensent aussi que T est constante en courte période. L'objectif est de démontrer le lien direct entre la quantité de monnaie, ici confondue avec la masse monétaire, et les prix. L'inflation ou la déflation sont donc pour les classiques les résultats de la quantité de monnaie.

Après la crise de 1929, la réflexion sur la vitesse reprendra avec les auteurs comme l'autrichien Schumpeter et l'anglais John Maynard Keynes. Pour ces derniers, la monnaie joue un rôle déterminant et même crucial dans l'activité économique. Sa création, sa destruction, sa quantité et son utilisation sont donc des éléments d'une nouvelle réflexion.Sous cet angle, l'inflation peut être due à la vitesse de circulation avec une masse monétaire fixe. Cette conception fait une distinction entre la quantité de monnaie et la masse monétaire. Cette dernière n'est pas une simple question de disponibilité mais aussi dépend de la fluidité du commerce. L'effet d'une masse importante avec une vitesse réduite peut être le même que celui

Réaction d'épargne et des achats de sécurité

Ismail Khalef

Après avoir pris plusieurs noms : NCOV 2019 (nouveau coronavirus apparu en 2019) et sars-cov-2 (« SARS » pour syndrome aigu respiratoire sévère, « cov » pour coronavirus et « 2 » pour ne pas confondre la maladie avec celle apparue en 2003), le nouveau est enfin baptisé par l'OMS, le 11/02/2020, covid-19[15] (« co » pour corona, « v » pour virus, « d » pour disaese (maladie en anglais) et 19 signifie 2019, l'année de son apparition).

Comme toutes les maladies virales, le covid 19 n'a pas de médicament. Le seul moyen de le combattre est la vaccination de la population.Or, il n'existe pas de vaccin disponible parce que la maladie est apparue de façon précoce à la surprise de la communauté scientifique.

En l'absence de remèdes, les nations cherchent à limiter les effets de la pandémie. Ils imposent, en conséquence, un ensemble de mesures : port de masque, respect d'une certaine distance entre les individus, lavage permanent des mains à l'eau et au savon ou avec un produit alcoolisé, confinement à la maison si c'est possible, etc.

Dans un climat de crainte, d'appréhension, de peur de l'avenir, de limitation des déplacements à l'intérieur comme à l'extérieur, il est évident que des contrecoups apparaissent sur l'activité économiquetoute entière : au niveau de la production, de la consommation, de la circulation des biens et des servicesainsi que sur les moyens financiers et monétaires. En d'autres termes,

15 Déclaration du directeur général de l'OMS à Genève, le 11 février 2020.

patrimoine, l'aménagement urbain etc.) représentent un important vivier d'emplois.

- ✓ L'action culturelle au niveau local, par exemple le renforcement de musées communautaires, debibliothèquesrurales, le théâtre les maisons de cultures etc, a également des impacts considérables sur le développement socio-économique au bénéfice direct des populations et surtout les femmes et les jeunes.
- ✓ Sur un plan macroéconomique, le secteur culturel peut apporter une contribution significative au produit intérieur brut des pays où il est bien structuré valorisé et performant.

Conclusion :

Les industries culturelles sont des créneaux porteurs pour l'Afrique. Leur avantage est de pouvoir donner aux pays africains un minimum vital de la croissance, sans tout de même, abandonner leur propre culture.

Les Etats africains ont beaucoup d'atouts (des langues étrangères communes et des langues nationales transnationales et des cultures riches etdiverses), qui favorisent l'émergence des industries culturelles indispensables à leur développent socio-économique endogène.

Le développement endogène, que favorisent les industries culturelles est comparé, par Professeur Joseph Ki- Zerbo à l'arbre : ilest enraciné il puise dans les profondeurs sous-jacentes, mais il est ouvert aussi aux échanges multiples. C'est étant enraciné par sa culture qu'on sera prêt à s'ouvrir aux autres.

Bibliographie :

Dictionnaire des Politiques Culturelles.

Larousse /CNRS Editions.

Paris 2001.

Joseph Ki-Zerbo : « A Quand L'Afrique ».

L'Aube Poche Essai. Paris 2003-2004.

Fernand Braudel : « La dynamique du capitalisme »

Arthaud.Paris 1985.

Cheikh Anta Diop : « L'Unité Culturelle de L'Afrique Noire »

Présence Africaine .Paris 1982.

Recommandations à l'Union Européenne.

- ✓ -Assurer la participation d'acteurs et d'organisations culturelles bien informés aux processus de consultation de la société civile dans les méthodes de programmation de l'aide.
- o Concrétiser les engagements pris lors du colloque de Bruxelles en envisageant tous les moyens d'accroitre la place de la culture dans les Programmes Indicatifs Nationaux et Régionaux.
- o Assurer en particulier le développement de Programmes de Soutien aux Initiatives Culturelles qui tirent les leçons de l'expérience et réunissent un maximum de conditions de réussite.

Recommandations à l'ensemble des Partenaires.

- ✓ -Poursuivre et intensifier leurs efforts en faveur du secteur culturel et d'une transversalisation de la culture dans tous les secteurs de coopération.
- ✓ Prendre en compte les contraintes spécifiques du secteur culturel dans la définition de leurs programmes et des conditions administratives et financières qui régissent les subventions.
- ✓ Prendre particulièrement en compte les besoins et capacités des acteurs culturels à la base, en développant notamment l'octroi de petites subventions.
- ✓ III Le potentiel des industries culturelles
- ✓ Les effets positifs de ces industries sont multiples :
- ✓ la contribution que la culture peut et doit apporter à la cohésion et l'intégration sociale et au progrès des mentalités.
- ✓ La culture aide les communautés à dépasser leurs antagonismes, des jeunes vulnérables à s'intégrer .Elle joue un rôle important pour l'instruction, la promotion des droits humains, l'égalité des genres.
- ✓ Le secteur culturel a également un rôle économique considérable, particulièrement dans les économies axées sur la réduction de la pauvreté.
- ✓ Les arts, la culture et les domaines qui lui sont liés (par exemple la réhabilitation du

par les principes de transparence et d'égalité de traitement qui doivent régir des programmes de subvention.

- ✓ Développer des mécanismes qui facilitent l'accès des entrepreneurs culturels au crédit bancaire, en prenant en compte d'autres exemples de ce genre.
- ✓ Consolider leurs administrations culturelles et assurer le renforcement des compétences et la formation contenue de leurs agents.
- ✓ Développer des réseaux d'administrateurs afin de faciliter l'échange d'expériences et de bonnes pratiques, à travers notamment une lettre d'information.
- ✓ Approfondir leur perception des concepts même de société civile culturelle organisée indépendante responsable et performante, qui pourra représenter la diversité des acteurs culturels et devenir une véritable force d'analyse, de propositions et de dialogue.
- ✓ Développer la concertation avec la société civile culturelle sur toutes les questions qui concernent le secteur culturel et encourager sa participation au dialogue sur les politiques et les stratégies de développement et de réduction de la pauvreté.
- ✓ Renforcer leur dialogue avec l'ensemble des Partenaires Techniques et Financiers en vue de promouvoir le développement des programmes existants et l'identification de nouveaux programmes de coopération culturelle.

Recommandations aux pouvoirs locaux :

- ✓ Intégrer systématiquement la culture dans les politiques et les plans de développement local.
- ✓ Donner plus de visibilité à leurs politiques et plans d'actions dans le domaine culturel afin d'encourager l'émulation.

Recommandations à l'Union Africaine.

- ✓ -Encourager ses Etats membres à donner suite aux textes d'orientation tels que le Charte pour la Renaissance Culturelle de l'Afrique et le Plan d'Action pour le développement des industries culturelles et créatives en Afrique.

ser leurs équipes et s'adjoindre si nécessaire des conseillers.

- ✓ Adopter des modes de gestion transparents et des systèmes comptables respectueux des normes internationales.
- ✓ Se projeter dans la durée et réfléchir aux moyens de se doter progressivement d'une certaine autonomie de fonctionnement.
- ✓ Partager l'expertise acquise en administration culturelle, développer des services d'appui et d'accompagnement pour aider d'autres et en particulier les acteurs à la base dans l'élaboration, la mise en œuvre et l'évaluation de leurs projets.
- ✓ Rechercher les complémentarités et les synergies entre leurs actions, car c'est le meilleur moyen d'assurer un renforcement global du secteur, au bénéfice de tous ses intervenants.
- ✓ Œuvrer au développement d'une « société civile culturelle organisée »responsable et performante, qui travaille dans l'intérêt commun.
- ✓ Dynamiser les réseaux existants et s'investir dans le développement de nouveaux réseaux professionnels fonctionnels : réseaux de diffusion, de distribution, d'échanges d'informations ou d'expertise.
- ✓ Entretenir les contacts professionnels noués dans le cadre des séminaires et les ateliers régionaux et internationaux.

✓ **Recommandations aux Etats.**

- ✓ Elaborer, adopter et mettre en œuvre des politiques culturelles volontaristes, adaptées aux enjeux du développement culturel et de la diversité, au contexte spécifique des pays et au contexte général de la globalisation, dans le cadre du Plan d'action de l'U.A pour la promotion des industries culturelles et créatives en Afrique (Algérie 2008).
- ✓ Veiller à l'intégration des politiques culturelles dans les politiques générales de développement et de réduction de la pauvreté et à sa prise en compte dans toutes les autres politiques sectorielles.
- ✓ Développer des fonds d'appui à l'initiative culturelle guidés

La problématique de l'information : de sa capitalisation et de son appropriation.

Quel que soit le thème abordé, dans le domaine des industries culturelles, le déficit de l'information apparait.

Les thèmes en question sont le plus souvent : état des politiques, mécanismes de financement, état des lieux du secteur, recherche sur le droit d'auteur dans le contexte de l'évolution technologique etc.

L'information circule mal et reste inaccessible pour une majorité d'acteurs culturels.

Les difficultés relatives à l'information sur les mécanismes de financement, seposent, également, avec acquitté.

A titre d'exemple, la plupart des donneurs ont des sites Internet où ils exposent longuement leurs programmes et les stratégies dans lesquelles ils s'inscrivent, mais ces informations ne répondent pas aux premiers besoins des acteurs de terrain. Il manque des informations succinctes, claires, dans leur langue, qui leur permettront de trouver plus facilement les sources de financement les mieux adaptées à leurs projets.

La question de la société civile.

Quel que soit l'aspect évoqué comme : le développement des politiques cultuelles et la coopération culturelle, l'amélioration de l'accès à l'information, les besoins d'accompagnement des acteurs, la question de la société civile est présente.

Toutes les parties prenantes au développement culturel sont de plus en plus conscientes qu'il faut une société civile culturelle bien organisée, responsable et performante. Cette problématique reste posée, la notion même de société civile demeure confuse.

Recommandations aux artistes et opérateurs culturels.

Il est impératif de prendre conscience des exigences de professionnalisme dans le secteur culturel et les avantages qu'ils en retireront, à moyenne et longue échéance. Malgré les difficultés, les acteurs culturels doivent relever le défi du professionnalisme. Ceci signifie :

- ✓ Apporter le plus grand soin à l'élaboration de leurs projets, afin d'assurer qu'ils soient aussi performants que possible et contribuent à la consolidation de leurs activités.
- ✓ S'approprier à cette fin les outils méthodiques les plus courants, en particulier la méthode du cadre logique.
- ✓ Acquérir toutes les compétences nécessaires, spéciali-

prendre des mesures contre la piraterie.

Être capable de gérer et d'évaluer les projets axés sur le développement des industries culturelles et créatives.

Il est indispensable que les acteurs culturels renforcent leurs capacités en matière de conception, d'administration et d'évaluation de projets culturels.

Plus les industries culturelles se structurent et se spécialisent, plus la nécessité de telles capacités se fait sentir. Les acteurs doivent en particulier s'approprier la méthode dite du cadre logique qui constitue l'un des outils les plus répandus pour la planification des projets.

La volonté de communiquer :

Les acteurs culturels doivent prendre conscience de l'importance de la communication. Quelles qu'en soient les raisons, beaucoup d'acteurs culturels rechignent à communiquer. Alors qu'il faut donner une visibilité au secteur culturel africain.

L'esprit d'entreprise

Beaucoup d'acteurs culturels restent dans une logique d'assistante et attendent des mécènes plutôt que de chercher à renforcer leur autonomie. Ils travaillent plus sous forme d'association là où ils pourraient développer des entreprises, ou ils évoluent dans l'informel.

Cette critique demande cependant d'être nuancée : d'une part, l'économie informelle de la culture est traditionnellement très importante, d'autre part, des acteurs qui s'efforcent de développer des entreprises sont forcés de retourner dans l'informel en raison notamment d'une fiscalité beaucoup trop lourde.

Les mécanismes de financement : subventions et crédits.

La subvention reste un mode de financement principal pour l'action culturelle et artistique. Il est cependant important de développer des systèmes de crédits. Il est important de convaincre les investisseurs de s'orienter vers ce secteur aussi important que les autres secteurs économiques.

Dans l'optique du développement culturel au niveau local, les petites subventions sont très importantes. Dans le milieu rural en particulier, un très petit appui peut suffire pour permettre à un artiste ou un opérateur culturel local de consolider ses activités.

évoquée, pour la première fois, dans l'ouvrage publié en 1947 par deux représentants de l'école philosophique de Frankfort : Theodore W Adorno et Max Horkheimer, traduit en français sous le titre : « la dialectique de la raison ».

Jacques André Libioulle définit l'industrie culturelle, comme suit: **« il y a industrie culturelle, lorsque les biens et services culturels sont produits, reproduits, stockés ou diffusés selon des critères industriels et commerciaux ».**

L'industrie culturelle met donc en service des biens culturels en d'autres termes des produits de la créativité humaine qui, dans une communauté donnée ou en vertu d'une législation donnée, témoignent d'une valeur artistique, scientifique ou technique.

Typologies des industries culturelles.

Les secteurs dans lesquels, existe un processus de fabrication industrielle sont ceux de: l'édition, le cinéma, la musique, le phonogramme (tout support portant un enregistrement : disque, cassette, vidéocassettes, les jeux vidéos, CD, DVD ?) le logiciel et l'audiovisuel (la télévision et la radio).

Cependant, le Plan d'Action de Dakar de l'Union Africaine et celui de l'UNESCO intègrent dans les industries culturelles : l'artisanat, les arts endogènes (le mode vestimentaire, le tissage, la couture la teinture la restauration ou l'art culinaire, la coiffure, la broderie, la vannerie, la calligraphie, la cordonnerie, l'orfèvrerie, le travail du bois et l'architecture.etc.) et les arts vivants (le spectacle).

Il est à souligner, tout de même, que quelques spécialistes se posent la question si les artisanats doivent être intégrés dans ces industries ?

Ils sont d'avis que: l'artisanat, les arts plastiques et les arts vivants peuvent apporter de la matière première aux industries culturelles, comme l'écriture, pourautant, ils ne sauraient être inclus parmi les produits résultants des ces industries.

II Les conditions indispensables à l'essor de ces industries.

Ces conditions sont multiples :

Pour les acteurs il est indispensable d'avoir une prise de conscience ce qui demande d'être fier de sa culture et avoir confiance en soi et des valeurs et des potentialités de sa culture.

Être indépendant mentalement, n'avoir aucun complexe à l'égard d'autres cultures et de leurs performances.

Avoir une protection juridique nationale efficace qui applique les lois de la protection intellectuelle.

Ce problème mérite d'être traité au niveau régional. Les Etats doivent

Les industries culturelles et créatives, comme vecteur de développement. *(En Afrique)*

Mamadou Hadya Kane

Introduction :

Le renforcement, du patrimoine culturel et des industries créatives dans les politiques et stratégies de développement humain et de lutte contre la pauvreté, devient la priorité de beaucoup des pays.

Ceci exige une connaissance approfondie des richesses culturelles des pays et une analyse systématique de leur potentiel socio-économique. Une telle connaissance permet de mieux valoriser et d'exploiter rationnellement les ressources culturelles nombreuses de nos différents pays.

Il sera évoqué dans cet article les troisquestions suivantes :

- La notion d'industriesculturelles,
- Les conditions indispensables à leuressor,
- Le potentielet/oul'avantageliés à leurdéveloppement,

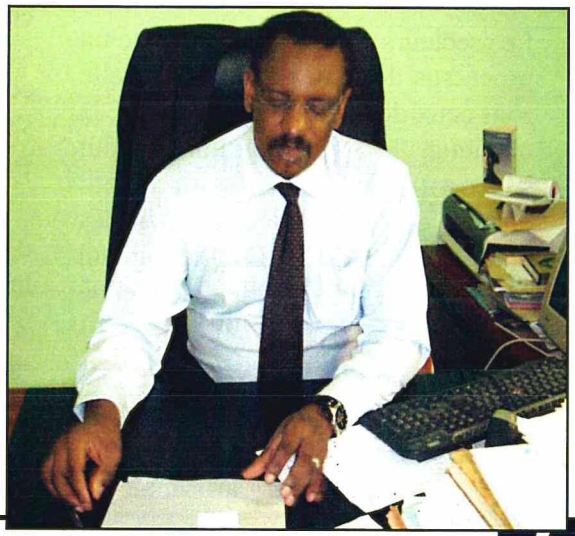
I Les concepts qui accompagnent la notion des industries culturelles et créatives.

Définition :

Les industries culturelles constituent, de nos jours, les principaux moyens de création et de circulation des produits culturels.

Ceux-ci ont acquis le statut de biens de première nécessité et l'objet d'échanges considérables.

L'expression industrie culturelle est



comme la Mauritanie, le modèle de développement des réseaux télécoms, qui favorise encore la concurrence par les infrastructures au détriment de la concurrence par la qualité de service, nécessite des adaptations et des optimisations importantes. Sans de tels efforts, ces moyens de collaboration à distance resteront seulement à la portée d'une partie de la population et leurs capacités seront limitées,

Enfin, les innovations portées par l'utilisation de l'Intelligence Artificielle peuvent constituer un axe de réforme majeurdans des domaines comme la santé[1][2], l'éducation[3] et les comportements sociologiques pour ne citer que ces exemples. La recherche scientifique appliquée, dans ce domaine, reste nécessaire pour adapter les avancées réaliser ailleurs à notre contexte local.

Conclusion

La crise Covid-19 nous a montré que nos politiques de développement durable ne peuvent plus reposer uniquement sur les trois dimensions « économique, environnementale et sociale » mais, doivent désormais intégrer une nouvelle dimension de « résilience » de nos procédés de production, de fourniture de services, de paiement et d'échangesen général.

Cette nouvelle dimension, basée sur le développement de la recherche appliquéepour l'adaptation et l'appropriation de nouveaux paradigmes résultant des innovations dans le domaine des technologies de l'information et de la communication, nous permettrait de disposer d'un nouveau modèle de développement durable non seulement « vivable, viable et équitable » mais aussi « pérenne » grâce aux innovations qui rendent nos procédés de production et d'échange résilients pouvant supporter des chocs ou crises comme la crise sanitaire que nous venons de vivre.

---

[1] *https://www.inserm.fr/information-en-sante/dossiers-information/intelligence-artificielle-et-sante*

[2] *https://www.journaldunet.com/economie/sante/1487424-l-intelligence-artificielle-peut-elle-ameliorer-le-parcours-sante-des-patients/*

[3] *https://fr.unesco.org/themes/tic-education/intelligence-artificielle*

bancarisation sous de nouvelles formes et la digitalisation des paiements.[1] Ils favorisent la réduction des frais de transaction et la diminution de l'usage du cash, et donnent accèssans se déplacer à divers produits financiers (épargne, crédit, paiement et gestion des risques)[2]. Notre pays dispose des moyens techniques et du cadre juridique nécessaire pour les généraliser. Mais, un travail d'adaptation au contexte, marqué par une économie essentiellement informelle, est nécessaire pour le développement de ces moyens de paiement. Pourtant si nos acteurs économiques et nos citoyens étaient préparés à les utiliser, les chaînes de valeur et les échanges n'auraient pas été aussi impactés par la crise sanitaire.

Une autre opportunité concerne l'adoption des plateformes digitales[3]. Ces plateformes qui monopolisent aujourd'hui l'essentiel des échanges internationaux peuvent être, là aussi avec des efforts importants de recherche appliquée, dupliquées au niveau local.

Les plateformes digitales visent àréduire les distances et à garantir l'appariement entre l'offre et demande (travail à distance, travail participatif ou crowdsourcing, distribution ....)[4]. Ces plateformes, cherchant initialement à permettre à chacund'entre nous d'être à la fois producteur d'un service et consommateur d'un autre, créent des réseauxd'échanges de pair-à-pair avec des besoins de déplacementsaussi réduits que possible.

Ces plateformes, si on les adapte à nos conditions locales, feront partie des piliers pour un développement résilient.

Les solutions de visioconférence et autres outils de communication, qui facilitent la continuité des processus de production et de fourniture des services durant le confinement, n'ont pas moins besoin des efforts de recherche appliquée. En effet, dans un pays vaste

[1] *https://www.fratel.org/documents/2019/11/Mlsahili-Dynamique-des-systemes-de-TRS.pdf*

[2] *https://www.latribune.fr/entreprises-finance/banques-finance/le-cash-finira-par-disparaitre-la-question-est-quand-banque-de-france-755137.html*

[3] *https://www.cairn.info/revue-francaise-d-administration-publique-2018-3-page-627.htm*

[4] *https://www.ictc-ctic.ca/wp-content/uploads/2013/05/ICTC_Digital_Platforms_Report_FR.pdf*

Comment remédier à cette situation ? Il nous semble que les innovations portées par les avancées significatives qu'a connu le monde dans le domaine des Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) peuvent apporter une grande résilience à nos politiques de développement. La résistance naturelle aux changements n'a pas permis, avant cette crise, d'intégrer ces innovations dans nos approches de développement. Maintenant, comme indiqué plus haut, après que les barrières psychologiques devantun usage massif des technologies del'internet soienttombées, la situation est très favorable pour adopter lesnouveaux paradigmes apportés par le développement des TIC.

Cependant, l'intégration de ces paradigmes n'est pas de toute évidence et ne peut se mettre en place sans qu'elle ne soit appuyée par un effort important de la recherche scientifique appliquée. Il s'agit en effet d'innovations variées dont certaines sont simples et intuitives alors que d'autres peuvent être très complexes.

Pour remédier aux principales contraintes qui ont conduit aux pertes économiques importantes, un travail de réflexion et d'adaptation important reste à faire pour rendre résilientes nos politiques de développement grâce aux technologies de l'internet.

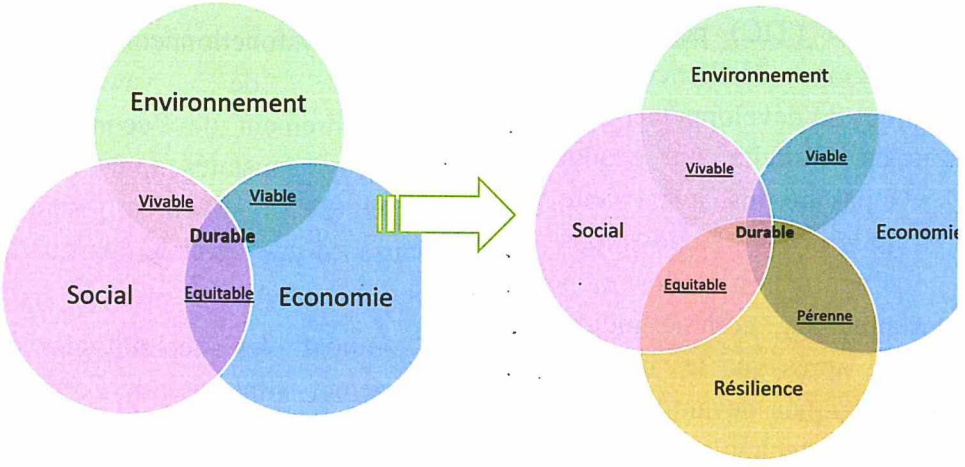
Les dysfonctionnements des chaînes de valeur et l'effondrement de l'économie de services, constatés après les mesures de confinement, sont la cause d'une grande partie des pertes engrangées[1].

Comment les technologies de l'internet vont atténuer ces problèmes ? Nous citons ici certaines de leurs applications, mais dont l'appropriation et la mise en place nécessiterontdes efforts importants de recherche appliquée pour l'adaptation à notre contexte.

Une des opportunités importantes qu'offrent ces technologies est le potentiel des services financiers digitaux, et en particulier les applications de paiement mobile[2]. Ces services permettent de développer l'inclusion financière, la

[1] *https://objectifaquitaine.latribune.fr/conjoncture/2020-03-04/coronavirus-au-bord-d-une-recession-mondiale-et-d-un-effondrement-boursier-841158.html*
[2] *https://www.gsma.com/mobileeconomy/*

pour les générations futures, on ne peut plus ignorer une nouvelle quatrième dimension qui est la « **résilience** ». On ne peut plus demander au développement durable d'être uniquement « vivable, viable et équitable » mais désormais, ce développement doit être pérenne offrant la résilience nécessaire pour supporter des chocs ou crises comme celle que nous venons de vivre.



Dimensions des politiques de développement durable avant et après la crise Covid-19.

En effet, le monde ne peut pas supporter des pertes aussi importantes que ce qu'il a subi lors de cette pandémie. D'après le FMI, en raison de la pandémie, l'économie mondiale devrait connaître une forte contraction de 3 % en 2020[1], soit un recul bien plus marqué que lors de la crise financière de 2008-09. Dans notre région, d'Afrique Subsaharienne, d'après la Banque Mondiale, la croissance devrait se rétracter fortement entre 2019 et 2020, passant de + 2,4 % à -5,1 %, plongeant la région dans sa première récession depuis plus de 25 ans[2]. Ces chiffres sont autant d'éléments qui montrent la non-résiliencede l'économie mondiale devant des chocs de cette nature.

[1] *https://www.imf.org/fr/News/Articles/2020/04/14/blog-weo-the-great-lockdown-worst-economic-downturn-since-the-great-depression*
[2] *https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2020/04/09/covid-19-coronavirus-drives-sub-saharan-africa-toward-first-recession-in-25-years*

l'Information et de la Communication. En effet, ces technologies ont été à l'origine de nouveaux paradigmes qui, s'ils s'installentdans notre quotidien, induiront les changementsrequis pour rendre notre économie plus résiliente. Ces paradigmes nous permettent d'adapter à l'avance notre façon de travailler, d'apprendre à se soigner ou de communiquer tout simplement, aux conditions imposées par des phénomènes aussi imprévus.

Un des rares côtés positifs de cette crise est le changement des habitudes qu'elle a rendu obligatoire et l'adoption de nouveaux paradigmes pour s'adapter aux mesures obligatoires de confinement et de réduction drastique de la circulation des individus. Desinnovations, pourtant disponibles depuis bien longtemps mais peu utilisées, ont été rapidement mises à profit pour pouvoir continuer, à travers internet, à effectuerune partie de nos activités, à apprendre, à se soigner … dans de telles circonstances.

Les barrières psychologiques devant l'adoption de ces paradigmes offerts par les Technologies de l'Information et de la Communication sont tombées d'un coup ! Les organisations et les entreprises se sont rendues compte qu'il est possible de travailler à distance, échanger à distance, enseigner à distance, etc. …..

Cela ne veut pas dire que ces paradigmes ont tous été adoptés sans difficulté, ni que des réformes plusprofondes ne restent pas à faire, mais, il devient clair que l'adoption et l'exploitation du potentiel offert par les avancées dans le domaine des technologies de l'information et de la communication constituera le pilier principal des réformes à entreprendre.

Piliers du développement durable de demain :

Le développement durable est défini comme *« un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs. »*[1]. Si on pensait que ce développement devait se baser sur les *trois dimensions « environnementale, sociale et économique »*[2]avec comme objectif d'assurer la pérennité du bénéfice

[1] *https://www.un.org/fr/chronicle/article/la-diplomatie-de-conference-et-lengagement-de-la-communaute-internationale-en-faveur-du*

[2] *https://news.un.org/fr/story/2013/03/263422-les-trois-piliers-du-developpement-condition-essentielles-pour-realiser-le-bien*

Développement durable post-Covid-19, les nouvelles dimensions et le rôle de la recherche scientifique appliquée

Mohamed Lemine SALIHI

Problématique :

À quoi ressemblera notre quotidien après la crise sanitaire actuelle ? Quel avenir pour nos industries, nos commerces et nos services ? Quelles politiques économiques et sociales s'imposent après cette crise ? En résumé, quels vont être les piliers du développement durable de demain et comment atteindre ses objectifs et bâtir une économie résiliente ?

Les crises mondiales majeures ont toujours été à l'origine de ruptures décisives instaurant des changements majeurs. A chaque fois après ces crises, les Etats reprennent l'initiative et deviennent, dans un premier temps, des sortes d'Etats-providences pour éviter la faillite économique et réduire les impacts sociaux. Dans un second temps, les interventions des Etats se traduisent par l'initiation de nouvelles politiques de relance économique et dans certaines mesures, de redistribution des ressources nationales pour rétablir un cycle de production / consommation équilibré.

Si la crise sanitaire Covid-19, qualifiée parles responsables du FMI de la pire crise économique depuis la Grande Dépression des années 1930[1], ne fera pas l'exception et nécessitera une intervention très profonde des Etats, elle reste différente de toutes les autres! En effet, les bases des réformes nécessaires à la réduction de l'impact de cette crise existaient déjà avant son avènement.

On se rend compte, avec cette crise, que le monde a pris un retard important dans l'exploitation des innovations fondamentalesqui auraient pu non seulement réduire significativement l'impact des mesures prises pour stopper la pandémie mais aussi améliorer l'efficacité et la résilience économique.

Certes, ce type d'innovations existent dans tous les secteurs, mais on se focalise ici sur certains exemples relatifs aux Technologies de

[1] *https://www.imf.org/fr/News/Articles/2020/04/14/blog-weo-the-great-lockdown-worst-economic-downturn-since-the-great-depression*

Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes c'est dans l'esprit des hommes que doivent s'élever les défenses de la paix

Al Mawkib Al Thaqafi

La Caravane

N° 54 - Juin 2020

REVUE ÉDUCATIVE, CULTURELLE ET SCIENTIFIQUE À COMITÉ DE LECTURE, ÉDITÉE PAR LA COMMISSION NATIONALE POUR L'EDUC. LA CULT. ET LES SCIENCES

Développement durable post-Covid-19:
Les nouvelles dimensions et le rôle de la recherche scientifique appliquée

Les industries culturelles et créatives, comme vecteur de développement (En Afrique)

Réaction d'épargne et des achats de sécurité